326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 44

2–3

1999

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Fm 10843

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ion Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacție); Marin Marian; Ilie Moise; I. Oprișan; Mihail M. Robea.

„Revista de etnografie și folclor" are 3 numere pe an.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5, P.O. Box 5–42, București, Tel. 401–411 90 08; 401–410 34 40; 401–410 32 00; Fax 401–410 39 83;

RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, sect. 1, P.O. Box 33–57, Fax 401–222 64 07, Tel. 401–618 51 03; 401–222 41 26, București;

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. BOX 77–19, București 3, Tel. 653 79 85, Fax 401–324 06 38.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

ADRESA REDACȚIEI

Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
Str. Tache Ionescu nr. 25
70166 – București
Tel. 659 37 48

ADRESA EDITURII

Calea 13 Septembrie nr. 13
76117 – București
Tel. 410 32 00/ int. 2119, 2116
e-mail: cdacad@ear.ro
Internet: www.ear.ro

© 2001, Editura Academiei Române

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 44 1999 Nr. 2–3

SUMAR

STUDII ŞI MATERIALE

IRINA STĂNCULESCU, *Rolul miturilor şi al ritualurilor în mecanismul memoriei colective* ... 137-
ANTOANETA OLTEANU, *Personaje demonice în basme româneşti, ruseşti şi ale altor popoare* ... 157
VICTOR CIRIMPEI, *Din Carpaţi până-n Caucaz, ce a fost, ce-a mai rămas.* Limbă vorbită şi datini străbune la românii depărtaţi de baştină (II) ... 169
PETRE FLOREA, ***Tudor Pamfile.*** *Contribuţii biobibliografice* (I) ... 185

NOTE ŞI DISCUŢII

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Cercetători străini despre cultura populară românească* ... 203
CONSTANTIN ERETESCU, *Satul global şi folclorul lui: legendele urbane* ... 208
AL. DOBRE, *Mitul literar şi mitul folcloric.* Precizările şi sugestiile lui G. Călinescu ... 216-
CRISTINA ROMANOF, *Formulă şi sacru în acatiste* ... 225
SĂMUEL DOMOKOS, *Colinde şi urări de Anul Nou din Micherechi (Ungaria)* ... 233

RECENZII

MIHAI POP, *Folclor românesc.* Vol. I, *Teorie şi metodă*; vol. II, *Texte şi interpretări.* Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1998, VI+356+358 p. (*Ofelia Văduva, Paul Drogeanu*) ... 239
MIHAI POP, *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor.* Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefaţă de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Bucureşti, Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti, Colecţia „Restituiri", 1998, 26 p. (*Monica Milea*) 241
LUCIA APOLZAN, *Drumuri, încercări, împliniri.* Memorii, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, 340 p. (*Irina Stănculescu*) ... 243
IOAN OPRIŞ, *Anton Golopenţia. Un destin frânt.* Studiu monografic, Reşiţa, Editura Banatica, 1997, 154 p. (*Irina Stănculescu*) ... 246

REF. tom. 44, nr. 2–3, p. 135–272, Bucureşti, 1999

Inv. 10843

Institutul de Etnografie şi Folclor BIBLIOTECA

https://biblioteca-digitala.ro

PETRE ISPIRESCU, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu. București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Fundamente", 1997, 406 p. (*Al. Dobre*) 249

MIHAIL CANIANU, *Studii și culegeri de folclor românesc*. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea. București, Editura Minerva, Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", 1999, 280 p. (*Anca Stere*) 253

OFELIA VĂDUVA, *Magia darului*. București, Editura Enciclopedică, 1997, 266 p. (*Laura Jiga*) 257

ANTOANETA OLTEANU, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, Colecția „Paideia științe", Seria „Antropologie culturală și etnografie", 1998, 330 p. (*Niculina Chiper*) 261

MARIA BÂTCĂ, *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*. Studii etnologice, București, Fundația Culturală „Libra", 1998, 196 p. (*Olga Horșia*) 262

STELUȚA POPA, *Folclor muzical din Basarabia*. Cântecul propriu-zis. Repere funcționale și stilistice. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel, Timișoara, Editura Augusta, 1999, 192 p. (*Gheorghe Oprea*) 263

PAUL HENRI STAHL, *La Méditerranée*. Propriété et structure sociale. XIX^{e} – XX^{e} siècles, *Encyclopédie de la Méditerranée*, Les Editions Édisud, Alif, Toubkal, 1997, 88 p. (*Antoaneta Olteanu*) 266

SANDA GOLOPENȚIA, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală", 1998, 308 p. (*Antoaneta Olteanu*) 267

Cărți și publicații periodice străine primite la redacție (rubrică realizată de *Elena Berceanu*)..... 271

https://biblioteca-digitala.ro

ROLUL MITURILOR ŞI AL RITUALURILOR ÎN MECANISMUL MEMORIEI COLECTIVE

IRINA STĂNCULESCU

De-a lungul timpului, colectivităţile umane perpetuează o serie de elemente (materiale sau spirituale), considerate ca fiind definitorii pentru identitatea lor. Obiectele materiale se transmit direct, din generaţie în generaţie, sub forma moştenirii, de multe ori utilitatea lor practică fiind uitată, ele ajungând să fie apreciate în funcţie de alte criterii (cum ar fi aspectul estetic şi vechimea) decât cele ce au stat la baza creării lor. Un proces mult mai complex îl cunosc însă elementele spirituale ce se perpetuează în timp, aici intervenind mecanismele complexe ale memoriei colective. Ca mărturii ale unui trecut îndepărtat, miturile şi diverse ritualuri ale popoarelor i-au fascinat dintotdeauna pe oamenii de ştiinţă. O dată cu intrarea în epoca modernă au apărut şi întrebări referitoare la utilitatea acestora, întrebări de altfel de neconceput în lumea arhaică în care totul avea un sens prin simplul fapt că era un dat strămoşesc. S-au emis o serie de definiţii şi încercări de a demonstra utilitatea miturilor şi a ritualurilor, iar de aici au luat naştere şi o serie de controverse. Cercetările întreprinse s-au axat însă mai mult pe identificarea acelor elemente din mituri şi ritualuri care să permită descrierea lumii arhaice şi mai puţin pe procesul transmiterii propriu-zise. Datorită însă întinderii mari în timp (uneori de mai multe secole), găsirea urmelor trecutului în aceste două elemente ale spiritualităţii străvechi este anevoioasă, cercetătorul neputând avea niciodată deplina certitudine a descoperirii sale. Mecanismele memoriei colective sunt deosebit de complexe, conţinuturile ei fiind supuse organizării şi reorganizării continue. Şi totuşi, datorită canoanelor în care erau înscrise, miturile, dar îndeosebi ritualurile, au fost, se pare, supuse unui proces de variaţie mult mai mic. Dar, deşi reprezintă conţinuturi transmise în timp datorită memoriei colective, miturile şi ritualurile sunt totodată şi repere ale acesteia. Repetate cu regularitate, ele ajută la susţinerea memoriei colective, articulând-o şi conferindu-i o direcţie de urmat. Datorită lor, sau mai bine zis datorită repetabilităţii lor, miturile şi în special ritualurile re-aduc în memoria indivizilor evenimente, persoane din trecut, perpetuându-le în felul acesta de-a lungul timpului.

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 137–155, Bucureşti, 1999
https://biblioteca-digitala.ro

Miturile ca repere ale memoriei colective

Interpretările date miturilor sunt numeroase şi uneori chiar contradictorii. La începutul acestor încercări, în secolul trecut, mitul era considerat ca fiind o „ficţiune", o „fabulă", o „închipuire", această accepţiune păstrându-se chiar până în zilele noastre în limbajul comun. De abia în secolul nostru, cercetătorii au adus o nouă perspectivă de interpretare a mitului, vizibil contrastantă cu cea anterioară, iar mitul a început să fie studiat aşa cum era el înţeles în societăţile arhaice, ca o „istorie adevărată", şi chiar mai mult, ca o istorie preţuită şi venerată, deoarece era sacră, exemplară şi semnificativă.

Când vorbim de mit ne gândim în principal la mitologia greacă, aceasta fiind probabil cea mai cunoscută marelui public-cititor, dar de mituri dispun în genere toate popoarele cu o istorie mai îndelungată. Marile mitologii – cum ar fi cea greacă, indiană, egipteană sau scandinavă – au sfârşit prin a fi transmise prin texte scrise, întocmite de mari scriitori (cum ar fi Hesiod şi Homer în cazul mitologiei greceşti), ce au avut răbdarea şi priceperea necesare să le sistematizeze şi să le coordoneze. În afara acestor mitologii mai există şi mitologia popoarelor aşa-zis „primitive", culeasă direct, din relatările orale ale localnicilor, de către cercetători sau misionari. Mircea Eliade recomanda începerea studiului mitului cu cercetarea acestor societăţi tradiţionale, fără a neglija neapărat studiul marilor mitologii din istorie, deoarece *„[...] în ciuda modificărilor de-a lungul timpului, miturile 'primitivilor' încă mai oglindesc o stare primordială. E vorba în plus despre societăţi în care miturile mai sunt încă vii, în care ele fundamentează şi justifică întreaga comportare şi activitate a omului"* (Eliade 1978, p. 5). Datele adunate de cercetători, în speţă de etnologi, referitoare la mitologia şi semnificaţia ritualurilor acestor popoare sunt mult mai plauzibile decât supoziţiile ce pot fi lansate în legătură cu miturile marilor civilizaţii dispărute. Deşi multe mituri ori ritualuri au fost ulterior preluate de religiile „moderne", sensul lor original s-a pierdut pe parcurs. Ceea ce putem spune astăzi despre rolul jucat de anumite mituri ori rituri în viaţa popoarelor din antichitate se bazează în principal pe culegeri de texte scrise de rapsozi, scriitori ori mitografi (care de cele mai multe ori transmit propria lor variantă a povestirii) şi pe alte numeroase vestigii istorice, interpretate într-un fel sau altul de cercetători. Informaţiile astfel obţinute nu pot avea însă aceeaşi precizie şi exactitate ca datele adunate „direct de la sursă". *„Evident,* – notează Eliade – *aceste 'documente vii' înregistrate în cursul anchetelor duse la faţa locului nu rezolvă toate dificultăţile. Ele prezintă în schimb avantajul, considerabil, de a ne ajuta să punem corect problema, adică să situăm mitul în contextul său sociologic originar"* (Eliade 1978, p. 5).

O dată făcute aceste precizări, putem trece mai departe, la definirea mitului şi ulterior a ritualului.

Definiţiile date mitului din perspectiva diverselor teorii sunt multiple şi uneori chiar contradictorii. Astfel, teoria naturalistă consideră miturile ca fiind

https://biblioteca-digitala.ro

„descripţii simbolice ale fenomenelor naturii" (Kluckhohn 1942, p. 45); alţi cercetători, printre care se remarcă Andrew Lang, văd în mituri *„un tip de teorie ştiinţifică primitivă"* (Kluckhohn 1942, p. 45), menită a răspunde întrebărilor umane de tipul *cum?* şi *de ce?*; iar pentru psihanaliştii timpurii, cum ar fi Karl Abraham şi Otto Rank, mitul nu este altceva decât o *„fantezie de grup"*, o reverie de masă.

În principal, diferenţele de opinii apar din modul diferit de a privi valoarea de adevăr a povestirii relatate de mit. În timp ce unii cercetători pun sub semnul întrebării adevărul mitului, considerându-l fie o invenţie, o fantezie, fie o încercare, mai mult sau mai puţin reuşită, dar totuşi primitivă, de explicare a lumii, alţii pornesc de la cu totul altă premisă şi încearcă să privească miturile şi riturile în aceeaşi manieră ca şi populaţiile tradiţionale care încă mai păstrează contactul cu acestea. Privite din afară, miturile par într-adevăr a fi relatări fanteziste, deoarece ele nu pot fi înţelese în afara *„contextului lor sociologic originar"*, după cum remarca Eliade. Dacă însă, dimpotrivă, încercăm să privim miturile şi riturile din perspectiva celor care le practică şi care, probabil, le-au conceput, valoarea de adevăr nici nu mai intră în discuţie. Miturile sunt prin definiţie adevărate, valoarea lor de adevăr nici nu poate fi pusă la îndoială. În final, variatele definiţii date mitului pot fi grupate în două categorii majore având în vedere perspectiva din care acestea sunt studiate şi interpretate. Este vorba despre distincţia, mult discutată în rândul antropologilor din a doua jumătate a acestui secol, dintre „-emics" şi „-etics", dintre abordarea unei culturi din perspectiva acelei culturi, din interiorul ei, şi abordarea unei culturi din perspectiva culturii cercetătorului, din exterior. În general, cercetătorii care adoptă abordarea „din exterior", când se raportează la mituri, au în vedere miturile civilizaţiilor dispărute (cum ar fi cele din mitologia greacă), iar cercetătorii care adoptă abordarea „din interior" se referă la mituri ale unor populaţii pe care chiar ei înşişi le-au studiat, deci populaţii care continuă să folosească şi în prezent, în mod activ, acele mituri şi a căror viaţă este direct influenţată de către acestea (este vorba de aşa-numitele populaţii „primitive").

Deşi contradictorii, ambele modalităţi de a privi miturile şi ritualurile (de la distanţă sau din perspectiva populaţiei care le respectă şi le venerează) subliniază, fiecare într-un mod aparte, rolul acestora în susţinerea memoriei colective. Singura excepţie este teoria conform căreia miturile nu ar fi decât pure invenţii, fabulaţii rezultate ca urmare a acumulării spaimelor şi dorinţelor colective. Această interpretare elimină cu desăvârşire existenţa oricărei urme de adevăr în mituri şi deci, implicit, neagă legătura dintre mituri şi memoria colectivă, instituind-o în schimb pe cea dintre mit şi imaginaţia colectivităţilor.

1. Teoriile care se raportează la mit şi la rit tot din afară, considerându-le a fi încercări nereuşite de descriere şi explicare a unor fenomene naturale altfel de neînţeles pentru acele populaţii „primitive", nu neglijează rolul acestora în susţinerea memoriei colective, ci, din contră, accentuează la maximum această

https://biblioteca-digitala.ro

legătură. Mitul ne apare astfel, din această perspectivă, ca nefiind altceva decât *„oglinda deformată a unor evenimente reale, care a depășit puterea de înțelegere a spectatorului"* (Kernbach 1973, p. 23–24), sau chiar mai mult, ca o *„memorare ancestrală"* (Kernbach 1973, p. 25) în care adevărurile originare au fost încărcate, de-a lungul timpului, de o serie de *„adaosuri concentrice de simboluri, fabule, precepte morale, sanitare, juridice, agricole și mai ales de jurisdicția religioasă /.../"* (Kernbach 1973, p. 32). Procesul alcătuirii mitului ajunge să fie identificat cu însuși procesul de memorare care, după cum se știe, nu este un proces de imitație, ci presupune și un anumit grad de creativitate.

În concepția lui Frederick C. Bartlett (inițiatorul teoriei structurării memoriei de către cultură și interese), *„cultura contribuie la fixarea semnificațiilor și, prin aceasta, la structurarea memoriei [...]. Amintirile se reorganizează în funcție de interesele actuale ale grupurilor și colectivităților"* (Chelcea 1996, p. 114). La fel și miturile, sunt încărcate de diverse elemente noi, li se dau chiar și semnificații noi, pentru a fi în conformitate cu perioada istorică în care activau: *„Miturile au fost ștafete transmise temporal de o epocă altei epoci, dar timpul nu le-a filtrat decât poate numai stilistic. Dacă urmărim evoluția mitului de la memorie la simbol (deși sub alt raport, fenomenul e de fapt o involuție), îl vedem cum se descarcă treptat de marile lui taine simple și lineare, deoarece memoria evenimentelor primordiale se șterge treptat, și cum se încarcă pe rând de metafore exterioare, alimentate de simbolul transparent al dorințelor omenești imediate, din ce în ce mai puțin spirituale, din ce în ce mai mult fiziologice"* (Kernbach 1973, p. 27–28). Miturile sunt astfel transformate în procesul luptei pentru existență, ajungând să-și piardă în acest fel orice urmă din adevărul original.

Deși ajunge să se transforme într-o fantezie, inițial, mitul a luat naștere și relata evenimente reale, un argument adus în favoarea acestui fapt fiind acela că *„[...] fantezia omenească nu poate inventa ceva din nimic, adică fără a-i găsi un sprijin în cunoașterea lumii concrete"* (Kernbach 1973, p. 28).

2. Mircea Eliade a sintetizat avantajele studierii miturilor încă „vii", prezentând și distincția, folosită de populațiile ce le utilizează încă în mod activ, dintre *„istoriile adevărate"* (mituri) și *„istoriile false"* (basme sau fabule) (Eliade 1978, p. 8–10). Din cadrul istoriilor adevărate fac parte acelea care se referă la originea lumii, la aventurile unui erou național care și-a salvat propriul popor sau cele referitoare la *medicine-men* (vracii și vrăjitorii Americii de Nord). Istoriile false cuprind relatări mai puțin spectaculoase care, de exemplu, explică particularitățile anatomice și fiziologice ale animalelor sau povestesc isprăvile unui anume animal etc. *„Pe scurt,* – scrie R. Pettazzoni – *în istoriile 'adevărate' avem de-a face cu sacrul și cu supranaturalul; în cele 'false', dimpotrivă, cu un conținut profan /.../"* (cf. Eliade 1978, p. 9). Deși atât în mituri, cât și în basme și fabule personajele au o trăsătură comună: *„nu fac parte din lumea cea de toate zilele"* (Eliade 1978, p. 11), totuși *„indigenii au simțit că e vorba de 'istorii' radical*

https://biblioteca-digitala.ro

diferite. Căci tot ce e relatat îi priveşte direct, pe când basmele şi fabulele se referă la evenimente care, chiar dacă au produs schimbări în lume (cf. particularităţile anatomice sau fiziologice ale anumitor animale), n-au modificat 'condiţia' omului ca atare" (Eliade 1978, p. 11). Practic această diferenţiere între cele două tipuri de istorii – false şi adevărate – este aceeaşi cu cea dintre memorie şi imaginaţie colectivă. În timp ce istoriile adevărate sunt considerate relatări ale unor fapte petrecute cu adevărat într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat – în acest sens, Eliade considera mitul *„solidar cu ontologia"*, adăugând în continuare că acesta *„nu vorbeşte decât despre realităţi, despre ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul"* (Eliade 1992, p. 89) –, istoriile false sunt considerate ca fiind pure invenţii, povestioare hazlii. Caracterul sacru al miturilor a fost intuit încă de la începutul secolului de Emile Durkheim, în *Formele elementare ale vieţii religioase* el definind credinţele, miturile, dogmele, legendele ca fiind *„fie reprezentări, fie sisteme de reprezentări exprimând natura lucrurilor sacre, însuşirile şi puterile care le sunt atribuite, evoluţia lor, raporturile dintre ele şi lucrurile profane"* (Durkheim 1995, p. 45).

Mitul este deci incomparabil mai important pentru omul arhaic decât fabulele şi basmele deoarece îl vizează direct: *„mitul îl învaţă 'istoriile' primordiale care l-au constituit din punct de vedere existenţial şi tot ce se referă la existenţa lui şi la propriul său mod de a exista în Cosmos [...]"* (Eliade 1978, p. 12). Miturile joacă astfel un rol deosebit de important în autodefinirea indivizilor, oferindu-le principalele repere necesare. Eliade remarcă deosebirea dintre modul în care se autodefineşte omul modern şi omul societăţii arhaice. În timp ce cel dintâi se consideră produsul desfăşurării istoriei universale, cel de al doilea se consideră rezultatul desfăşurării unei lungi serii de evenimente petrecute în timpuri mitice, deci al unei istorii sacre. Mai mult, în timp ce omul modern nu se simte dator să cunoască toate aceste evenimente istorice care au dus la formarea sa, omul arhaic *„[...] e nu numai obligat să-şi rememoreze istoria mitică a tribului său, dar el reactualizează periodic o parte destul de mare din ea"* (Eliade 1978, p. 13). Miturile reprezintă deci o formă de concretizare a memoriei colective referitoare la evenimente sacre din viaţa colectivităţii arhaice pe care toţi membrii acesteia trebuie să şi le însuşească.

Utilitatea miturilor constă, în concluzie, în capacitatea lor de a conserva şi de a relata, prin intermediul oratorului, evenimente deosebit de importante pentru viaţa comunităţii, evenimente petrecute în vremuri mitice. Miturile nu dezvăluie însă doar originea lucrurilor, ci ele ne arată şi *„unde le putem găsi şi cum le putem face să apară atunci când ele dispar"* (Eliade 1978, p. 14).

În zilele noastre, oamenii nu au uitat evenimentele, acţiunile care, deşi petrecute cu mult timp în urmă, le-au marcat indirect viaţa. Aceste evenimente istorice sunt readuse în atenţia indivizilor la intervale regulate de timp printr-o serie de ceremonii comemorative. Eliade sublinia deosebirea care există între acest tip de

https://biblioteca-digitala.ro

ceremonii şi cele desfăşurate de populaţiile societăţilor arhaice, arătând că, deşi îl readuc în atenţia lor, indivizii societăţilor moderne nu reactualizează, nu retrăiesc propriu-zis acel eveniment. *„Pentru omul societăţilor arhaice, dimpotrivă, ceea ce s-a petrecut* ab origine *e susceptibil să se repete prin forţa riturilor. Esenţialul pentru el e, aşadar, cunoaşterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicaţie a lumii şi a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorându-şi-le, reactualizându-le, el e în stare să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoşii au făcut* ab origine" (Eliade 1978, p. 13). În societăţile arhaice *„nu e vorba de o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor"* (Eliade 1978, p. 19). Şi totuşi, vom vedea cum în societatea contemporană au existat şi momente în care ceremoniile comemorative s-au apropiat într-o măsură foarte mare de ritualurile ancestrale, fiind construite sub forma unor re-puneri în scenă a evenimentelor petrecute în trecut.

După cum se poate vedea, este aproape imposibil a se da o singură definiţie, unanim acceptată de către cercetători, mitului. După cum scria Eliade, *„mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată şi interpretată în perspective multiple şi complementare"* (Eliade 1978, p. 5), de aceea definiţia cea mai largă şi mai cuprinzătoare pe care o consideră adecvată mitului este următoarea: *„mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al 'începuturilor' "* (Eliade 1978, p. 5–6).

Ritualurile ca repere ale memoriei colective

Aflate mereu în apropierea miturilor, adesea asociate acestora, sunt ritualurile. Venind tot dintr-un trecut îndepărtat, acestea au prezentat şi ele o mare fascinaţie asupra cercetătorilor. Definirea ritualurilor nu a stârnit controversele apărute în cazul definirii miturilor, ele fiind considerate, în general, ca *„activităţi obsesiv de repetitive"* (Kluckhohn 1942, p. 78). Dacă mitul este relatarea unei istorii sacre, ritualul este o acţiune repetitivă care adesea se referă la acea istorie sacră. În schimb, controversele au reapărut în stabilirea unui raport între mit şi ritual. În timp ce unii cercetători considerau mitul ca o justificare a ritualului, alţii erau de părere că miturile au dat naştere la diverse ritualuri. Ambele poziţii erau argumentate puternic de exemple concrete, astfel că singura concluzie care putea fi trasă era aceea că *„miturile şi ritualurile tind să fie în mod intim asociate şi să se influenţeze reciproc"* (Kluckhohn 1942, p. 65). După cum aprecia Clyde Kluckhohn, discuţiile pe marginea relaţiei dintre mit şi ritual se aseamănă foarte mult cu cele de tipul „oul sau găina". Nu se poate spune cu exactitate care a apărut primul – mitul sau ritualul –, deoarece există exemple care să susţină ambele versiuni. Din această cauză, cercetătorii nu ar trebui să îşi piardă timpul în discuţii de principiu inutile, ci să studieze mai îndeaproape rolul

https://biblioteca-digitala.ro

pe care miturile şi ritualurile îl îndeplinesc în societate. Într-o lume incertă, schimbătoare, miturile şi ritualurile oferă anumite repere, puncte fixe, în funcţie de care indivizii societăţilor arhaice îşi pot structura existenţa şi memoria colectivă. Ele oferă şi repetă soluţiile găsite altă dată de eroii exemplari sau de strămoşii comunităţilor, eliminând în felul acesta teama de necunoscut.

Există însă şi anumite deosebiri referitoare la modul în care miturile şi ritualurile susţin memoria colectivă. Referindu-se la asemănările şi deosebirile existente între mituri şi ritualuri, Paul Connerton face astfel o remarcă semnificativă în acest sens: *„există un element de invarianţă încifrat în structura ritualului care nu este prezent în mit"* (Connerton 1989, p. 54). În timp ce materialul mitic conţine o sumă de potenţiale înţelesuri ce pot ulterior să fie valorificate într-o formă sau alta, ritualurile au un potenţial de variaţie mult mai mic. *„Toate ritualurile, este adevărat, trebuie să fie inventate până la un punct, iar detaliile compoziţiei lor pot evolua sau varia în conţinut sau semnificaţie de-a lungul timpului. Totuşi, rămâne un potenţial de invarianţă care este încrustat în rituri, dar nu şi în mituri, în virtutea faptului că e intrinsec naturii riturilor, dar nu şi miturilor, ca ele să specifice relaţia care ia naştere între performanţa ritualului şi ceea ce participanţii interpretează"* (Connerton 1989, p. 57). În consecinţă, *„[...] dacă trebuie luate precauţii considerabile pentru a asigura identitatea materialului simbolic al unei culturi, ar fi de recomandat direcţionarea acestor precauţii în sensul asigurării identităţii ritualurilor sale"* (Connerton 1989, p. 57).

Ritualul dispune de acest potenţial mic de variaţie datorită unor caracteristici aparte de care dispune: limbaj performant şi formalizat, pe de o parte, iar pe de altă parte de postură, gesturi, mişcări specifice. Limbajul utilizat în cadrul ritualului are două caracteristici ce îl transformă într-un mijloc mnemotehnic. Prima caracteristică este aceea că acesta este folosit doar în cadrul acţiunii rituale în sine, în cadrul „performance"-ului, în acest sens ritualul putând fi denumit ca „limbaj în acţiune" („performative language"). Ritualul este însă şi un limbaj formalizat, aceasta reprezentând cea de a doua caracteristică. Afirmaţiile tind să devină stereotipizate şi ordonate în secvenţe ce variază într-o măsură mai mare sau mai mică. Aceste secvenţe nu sunt alcătuite de cei ce le interpretează, ci sunt constituite într-un canon, ceea ce le permite repetabilitatea exactă. Limbajul rămâne neschimbat în cadrul ritualului, ca la data constituirii, fiind dovada acelui eveniment. Performarea în sine mai conţine şi elemente legate de postură, gestică şi mişcare, caracterizate de aceeaşi invarianţă ca şi limbajul. Chiar mai mult, dacă acesta din urmă poate fi supus interpretării (datorită ambiguităţii, indeterminării, nesiguranţei, plurisemantismului), elementele componente ale limbajului nonverbal au mai puţine posibilităţi de interpretare. Şi totuşi, există şi pentru limbaj anumite canoane de interpretare („paralelisme canonice") care îngrădesc posibilele

https://biblioteca-digitala.ro

interpretări. În ritual, secvențele verbale fixe, schemele de mișcare și chiar fixarea flexibilității intonației sunt componente interdependente, ce alcătuiesc un tot compact mult mai rezistent în fața schimbărilor timpului decât mitul.

Datorită acestor caracteristici aparte, ritualul își păstrează conținutul într-o formă relativ intactă, rezistând trecerii timpului. Totodată însă, datorită acestui aspect aparte al limbajului și mișcărilor performate în cadrul ritualurilor sau al ceremoniilor, ce le conferă acestora un caracter spectaculos, ele rămân adânc întipărite în memoria participanților, perpetuându-se în felul acesta prin intermediul memoriei colective. Uneori aspectul colectiv era impus anumitor ceremonii tocmai cu acest scop. Georges Duby relatează cum în societatea feudală, în care numărul neștiutorilor de carte era foarte mare (numai preoții știau să scrie și să citească), se ducea o continuă luptă împotriva uitării, amintirea colectivă fiind transmisă prin ceremonii „de neuitat". „*Orice act oficial de oarecare importanță trebuia să fie public, să se săvârșească în fața unei adunări numeroase, ai cărei participanți îi păstrau în memorie amintirea, și de la care se aștepta ca mai târziu să depună mărturie de ceea ce au văzut și au auzit [...]. Oamenii aveau grijă să strecoare printre cei de față copii de vârstă fragedă, iar uneori chiar să-i și pălmuiască, chiar cu violență, când ceremonia respectivă atingea punctul culminant, în speranța că, amintirea spectacolului legându-se de amintirea durerii, aceștia nu vor uita atât de repede ceea ce se petrecuse în fața lor*" (Aries și Duby 1997, p. 152–153, vol. 9). Pentru a asigura o durată cât mai mare informațiilor referitoare la diverse ceremonii, de față erau aduși, după descrierea lui Georges Duby, și copii, iar, pentru ca amintirea să fie mai puternic întipărită în mintea acestor viitoare surse de memorie care erau copiii, spectacolul propriu-zis era adesea însoțit de lovituri și bătăi. Acest fapt este întâlnit, cu același scop, și în vechile obiceiuri românești de stabilire a hotarului. Studiind istoria dreptului românesc, George Fotino tratează și această modalitate inedită de asigurare a memoriei hotarului, arătându-i importanța deosebită: „*Cum o hotărnicie săvârșită astăzi putea să fie repusă în discuție mai târziu și cum hrisoavele și zapisele în care se vorbea de acea hotărnicie se puteau pierde sau strica, se obișnuia ca acești bătrâni hotarnici, pentru a menaja viitorului probe, să se însoțească atunci când umblau de-a lungul mejdinelor, de unul sau mai mulți copii cărora, în tot lungul hotarelor, li se trăgea o sfântă bătaie pentru ca acești copii să n-o uite și, odată cu amintirea acestei păruieli, să păstreze însăși amintirea hotarelor de-a lungul cărora numai pielea lor știuse ce pățise. Și mai târziu, când fi-vor și ei bătrâni, aducându-și aminte de această bătaie, să-și aducă aminte și de acele hotare și să poată mărturisi și ei, când va fi nevoie, pe unde apucaseră ei vechile hotare*" (Fotino 1972, p. 34). Citând diverse documente din secolul al XVIII-lea, ce menționează această practică, George Fotino arată că acest obicei era întâlnit încă din antichitate în vechea Romă, unde „*martorii erau trași de urechi pentru a ține mai bine minte*" (Fotino 1972, p. 35). De asemenea, îl găsim în numeroase documente diplomatice

https://biblioteca-digitala.ro

occidentale din secolele al XI-lea şi al XII-lea, unde sunt menţionaţi ca martori copii cărora li se răsucesc urechile sau care sunt traşi de păr, *„ca să ţie minte"* (Fotino 1972, p. 36).

În felul acesta, reperele scrise (zapise, hrisoave, documente) erau întărite de reperele memoriei „vii", a oamenilor (bătaia, adânc întipărită în memoria indivizilor, avea să se constituie într-un veritabil reper al acesteia). Acelaşi lucru am văzut că se realiza şi în cazul ceremoniilor. Ceremoniile sunt însă de două tipuri: cele care se repetă cu o oarecare regularitate în timp (care îşi asigură în felul acesta singure supravieţuirea) şi cele care nu se repetă în timp (care, din această cauză, au o durabilitate mai redusă în cadrul memoriei colective). În sprijinul acestora din urmă sunt, aşadar, aduse reperele individuale suplimentare: bătăile. Cum pedepsele punitive rămân adânc întipărite în mintea copiilor, în special cele care produc durere fizică, şi cadrul în care acestea au fost aplicate avea să se transmită o dată cu amintirea lor.

Ceremoniile comemorative în societatea posttradiţională sau „modernă"

Cele de mai sus au descris legătura dintre mituri, ritualuri şi memoria colectivă în cadrul societăţilor arhaice, în continuare urmând a fi prezentate particularităţile acestei relaţii în cadrul societăţilor „moderne" sau posttradiţionale.

În societatea „modernă" coexistă două categorii de mituri şi ritualuri „arhaice":

a. Pe de o parte este vorba de cele ce provin din societăţile arhaice încă „vii", aşa-numitele societăţi „primitive" (chiar dacă termenul nu este întru totul adecvat).

b. Pe de altă parte este vorba de cele ce provin din timpuri străvechi, accesibile astăzi graţie scrierilor unor oameni de cultură care au alcătuit adevărate culegeri mitologice sau au relatat pe larg diferite obiceiuri şi practici ancestrale sau care pur şi simplu s-au perpetuat de-a lungul timpului, pierzându-şi semnificaţia originară.

Acestora li se adaugă însă şi anumite forme noi, inedite, de mituri şi ritualuri specifice acestei perioade istorice.

În timp ce rolul miturilor şi al ritualurilor în societăţile arhaice încă vii este mai lesne de realizat, studierea rămăşiţelor acestora, transmise din vremuri imemoriale, este mult mai anevoioasă. Fiind lipsit de orice relatare orală, cercetătorul nu se poate baza decât pe relatările scrise de către marii gânditori referitoare la specificul şi conţinutul miturilor şi al ritualurilor în lumea arhaică (fiind nevoit să considere aceste scrieri ca fiind adevărate, deşi această certitudine nu o va putea avea niciodată), pentru a recupera rămăşiţele acestora transmise până în prezent. Există multe scrieri care încearcă să identifice aşa-numitele elemente „păgâne" din religia creştină şi care lansează diverse teorii privitoare la modalitatea

https://biblioteca-digitala.ro

în care ele au fost preluate şi ulterior integrate acesteia. Mircea Eliade afirma în acest sens: *„s-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreştine a supravieţuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului şi în cultul sfinţilor. Timp de mai bine de zece veacuri, biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente 'păgâne' [...] în practicile şi legendele creştine. Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curând modest, mai ales în sudul şi în sud-estul Europei, unde folclorul şi practicile religioase ale populaţiilor rurale mai înfăţişau încă, la sfârşitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri şi ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie"* (Eliade 1978, p. 160). Supuse procesului de prelucrare propriu memoriei colective, dar şi factorilor de natură politică şi religioasă, miturile şi ritualurile ancestrale au ajuns până în zilele noastre în forme ciopârţite şi transformate ce cu greu pot fi identificate de către cunoscătorii în domeniu.

Rolul miturilor în societăţile arhaice este deci acela de perpetuare a unor informaţii referitoare la evenimente considerate cruciale pentru viaţa comunităţii, iar cel al ritualurilor de a-i face pe membrii comunităţii respective să retrăiască acele evenimente în mod periodic. O dată cu evoluţia societăţilor, aceste forme au supravieţuit în mod camuflat, mai mult sau mai puţin complete, dar procesul de memorare a evenimentelor definitorii pentru o comunitate şi de reactualizare a lor nu a încetat, fiind create noi forme de „mituri" şi noi „ritualuri" care să preia această funcţie într-o formă adecvată noilor condiţii sociale.

Studiind felul în care societăţile îşi amintesc anumite evenimente, Paul Connerton remarca faptul că *„toate riturile sunt repetitive, iar repetiţia automat implică continuitate cu trecutul. Dar există o clasă aparte de rituri care au o privire înapoi explicită şi caracter calendaristic"* (Connerton 1989, p. 45), această clasă de rituri fiind denumită de autor **ceremonii comemorative**. Ceremoniile comemorative constau în amintirea unui eveniment care a avut loc de cele mai multe ori la o dată fixată istoric, printre acestea numărându-se atât comemorări sacre (Anul Nou, comemorarea sfinţilor creştini), cât şi profane (sărbători naţionale), atât comemorări naţionale sau mondiale, cât şi individuale (zile de naştere). Ceea ce le deosebeşte de celelalte ritualuri este aceea că *„ele nu implică simplu continuitatea cu trecutul, ci solicită în mod explicit o astfel de continuitate"* (Connerton 1989, p. 45), ele co-memorează, îşi amintesc de un anumit eveniment în comun, în colectiv. Aceste ceremonii au păstrat anumite elemente caracteristice ritualurilor arhaice, şi anume ele re-pun în scenă uneori (re-înscenează) anumite evenimente petrecute în trecut. Dacă însă prin intermediul ritualului membrii societăţilor arhaice retrăiau propriu-zis actul iniţial, producând în acest fel reversibilitatea timpului, în cazul ceremoniilor comemorative, puţine sunt acelea care ating acest grad de identificare cu acţiunea originală, de cele mai multe ori participanţii fiind conştienţi de distanţa temporală existentă între ei şi aceasta. Actele sunt repetate într-o formă ce se doreşte cât mai apropiată de original (deşi poate suferi anumite modificări datorită în special contextului politic din

https://biblioteca-digitala.ro

epocă sau chiar procesului de restructurare a memoriei), pe de o parte pentru ca acesta să nu fie uitat, iar pe de altă parte pentru ca semnificaţia lui, spiritul ce însoţea acel eveniment să continue să existe şi după ce a luat sfârşit.

Cerinţa comemorării unui set de evenimente fondatoare desfăşurate cu mult timp în urmă, în forma ritualurilor, este cel mai bine exprimată în marile religii ale lumii, unde apare cu regularitate.

Apariţia şi difuzarea creştinismului a provocat numeroase transformări în cadrul societăţii evului mediu. Devenind ulterior religie şi ideologie dominantă, creştinismul a dus la împărţirea memoriei colective într-o *„memorie liturgică"* şi o *„memorie laică"* (Le Goff 1988, p. 130). În ceea ce priveşte această „nouă" memorie liturgică, Paul Connerton remarca faptul că, spre deosebire de miturile societăţilor arhaice, creştinismul (deşi a preluat sub o formă sau alta o serie de mituri şi ritualuri „păgâne") este foarte strâns legat de originea sa istorică unică, stabilită la un moment istoric clar definit. Timpul evocat în *Biblie* nu este, ca în religiile arhaice, un timp mitic, iar evenimentele recapitulate anual în calendarul sacru nu trebuie privite ca evenimente care au avut loc „la începuturi", în „illo tempore". Creştinismul începe o dată cu seria de evenimente care are ca punct central crucificarea. Istoricitatea crucificării şi data la care aceasta a avut loc nu sunt puse la îndoială. Toate aceste evenimente au avut loc într-o perioadă istorică foarte bine definită, şi anume: perioada în care Pontiu Pilat era guvernatorul Iudeii. Creştinismul *„ne învaţă cum revelaţia divină şi-a asumat o formă istorică, că Dumnezeu a intervenit în istoria umanităţii şi că vocaţia creştinilor este aceea de a-şi aminti şi comemora istoria acelei intervenţii"* (Connerton 1989, p. 46). În consecinţă, acele evenimente şi perioada respectivă sunt comemorate anual în Vinerea Mare şi cu ocazia festivităţilor de Paşte. Practic întregul an creştin este articulat în jurul sărbătorii pascale ce recapitulează şi chiar re-înscenează variatele faze ale patimilor lui Isus. Strâns legată de acest ciclu anual există şi o periodicitate săptămânală: în fiecare duminică are loc Liturghia ce culminează în final cu Sfânta Euharistie la ortodocşi, în care toţi credincioşii sunt împărtăşiţi. Prin această împărtăşanie, fiecare participant credincios comemorează Cina cea de Taină. Practic, *„nu există credincios sau act de devoţiune care să nu se refere înapoi, fie direct, fie indirect, la Hristos cel istoric"* (Connerton 1989, p. 47). Slujbele religioase sunt susţinute în funcţie de diverse evenimente din viaţa lui Isus, sărbătorile religioase sunt direct legate de principalele evenimente din viaţa acestuia: naşterea, pătimirea şi moartea, apostolii, sfinţii sunt personaje la care se face referire în *Biblie* şi a căror viaţă a fost schimbată, direct sau indirect, de evenimentele prin care a trecut Isus etc. *„Actul crucificării este simbolizat în fiecare semn al crucii: el în sine este o comemorare condensată, o naraţiune concretizată, o evocare a faptului istoric central şi a credinţei religioase centrale a creştinismului"* (Connerton 1989, p. 47). Atât iudaismul, cât şi creştinismul apar

https://biblioteca-digitala.ro

astfel ca *„religii ancorate din punct de vedere istoric și teologic în istorie"*, ca adevărate *„religii ale amintirii"*, după cum le denumea O.G. Oexle (cf. Le Goff 1988, p. 131), ce își centrează ceremoniile în jurul unor evenimente petrecute într-un trecut istoric, ce este astfel cu regularitate comemorat.

Modalitățile prin care Biserica creștină a încercat să mențină vii elementele biblice în memoria credincioșilor sunt subtile și variate, depășind uneori cadrul fizic îngust al lăcașurilor de cult. Astfel, în perioada Renașterii italiene, în Quattrocento, *„liturghiile publice"*, cum le denumește Pierre Francastel, constituiau un punct de atracție deosebit în epocă. Aceste ceremonii publice, desfășurate pe străzile marilor orașe italiene, erau închinate unui personaj biblic și aveau în centrul atenției o *„nuvola"*, o mașinărie ingenioasă, construită în scopul măririi spectaculozității evenimentului. În *Realitatea figurativă*, Pierre Francastel descrie amănunțit alcătuirea *„nuvolei"*, precum și desfășurarea procesiunii: *„Este vorba de un cadru de lemn susceptibil fie de a fi purtat pe brațe, fie de a fi montat pe sol, pe suporturi. În centrul acestui cadru este fixată, vertical, o tijă de fier suportând la rândul ei, în diagonală, tije laterale mai mici. Pe acest soi de copac sau cuier de fier, se instala, în centrul unei mandorle, un personaj central, Christos, Fecioara sau un sfânt; tijele de fier erau înfășurate în bumbac, pentru a le face invizibile, iar la extremitățile lor se așezau accesorii, de exemplu mici capete de îngeri sau de heruvimi de carton pictat, ba chiar copii vii. Totul era mobil și se învârtea în jurul axului principal. Se plimba astfel, de-a lungul străzilor Florenței sau ale altui oraș, o 'Înviere' sau o sfântă Fecioară în slăvi, un sfânt Sebastian sau oricare alt personaj sacru. Alaiul se oprea la răspântii, și atunci se făcea o întreagă liturghie omagială în cinstea figurii ridicate pe nuvola și oferită în mod sugestiv diferitelor puncte ale orizontului. Apoi, purtătorii reluau mașina pe umeri și o transportau mai departe"* (Francastel 1972, p. 297). În acest fel, prin scoaterea ceremoniilor religioase în stradă și prin adăugarea spectaculosului, se dorea mărirea impactului pe care acestea l-ar putea avea asupra unei mase mari a populației. Se pare că *„inventarea nuvolei, obiect când real, când figurativ, a fost de mare ajutor pentru acțiunea Bisericii"* (Francastel 1971, p. 67). Ea accesibiliza în primul rând textul biblic, făcându-l pe înțelesul tuturor, în acest sens, Pierre Francastel apreciind că *„acțiunea sa asupra 'vizualizării' legendelor și asupra imaginației poporului a fost cu siguranță imensă"* (Francastel 1972, p. 298). În al doilea rând, caracterul inedit al reprezentației asigura o adâncă întipărire în memoria publicului a acelui eveniment și, asociat acestuia, a secvenței biblice reprezentate. Realizate cu scopul de *„a seduce o societate violentă"* (Francastel 1971, p. 79), aceste dramatizări ofereau și adevărate pilde de viață, inducând comportamente sugerate prin reprezentarea unor momente din viața exemplară a lui Isus, a Fecioarei Maria sau a Sfinților. Efectul acestor așa-numite sacre *rappresentazioni*, și în special a *nuvolei*, pare să fi fost atât de mare în epocă, încât numeroși pictori au ținut să le redea cu o mare acuratețe și precizie: *Fecioara cu mantaua* de Ghirlandaio, *Înălțarea Maicii*

https://biblioteca-digitala.ro

Domnului de Masolino, *Închinarea magilor* de Mantegna. Deşi *nuvola* nu a supravieţuit prea multă vreme, nu acelaşi lucru se poate spune despre reprezentaţiile religioase publice care s-au perpetuat o bună perioadă de timp şi după înlocuirea acesteia cu alte vehicule procesionale. *„Menite, asemenea nuvolei, să fie purtate pe umeri de către membrii breslelor, toate aceste vehicule procesionale erau în general desemnate sub numele de 'edificii'. Când, la sfârşitul secolului al XV-lea, se celebra în oraşe sărbătoarea Sfântului Ioan, multe din mărturiile timpului enumeră zeci de 'edificii' prezentate unul după altul – aşa cum se întâmplă şi astăzi la Sevilla – purtate pe umeri de membrii diferitelor parohii şi confrerii"* (Francastel 1971, p. 70). Fiecare cortegiu de astfel de *edificii*, ieşit în fiecare an pe străzi, se oprea în pieţele oraşelor, iar o dată ajunse aici actorii ce le însoţeau dădeau reprezentaţii ce ilustrau subiectul carului sau al edificiului. Ulterior, *„această tradiţie se continuă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în intrările şi în punerea în scenă a teatrului modern pe cale de constituire"* (Francastel 1972, p. 334 subsol).

Astfel, deşi iniţial Biserica primitivă condamna spectacolele, ulterior, sub impactul concurenţei reprezentaţiilor păgâne şi observând efectul pe care îl are asupra maselor, a ajuns să le preia, mai întâi în interiorul spaţiului religios şi ulterior chiar în afara acestuia. Funcţia acestor reprezentaţii este surprinsă de D'Ancona care, după relatarea lui Pierre Francastel, *„a observat că totul dovedeşte că reprezentarea dramatică a episoadelor a însoţit mai întâi – sau chiar a precedat – liturghia propriu-zisă. Este vorba, de fapt* – continuă Francastel –, *de a-i reda mai limpede semnificaţia comemorativă şi, de asemeni, de a lega poporul de ceremonii puse în competiţie, pentru interesul sentimental şi dramatic, cu vechea liturghie teatrală a lumii antice"* (Francastel 1972, p. 336–337). Re-trăirea patimilor lui Isus sau re-înscenarea unor momente din viaţa personajelor biblice, ca o formă de rememorare a acelor evenimente, a cunoscut o mare amploare în evul mediu. Evoluând de la simple puneri în scenă ale unor legende biblice la răstigniri voluntare ale unor persoane evlavioase ce doreau să retrăiască cu adevărat ultima parte a experienţei terestre a lui Isus, aceste re-memorări au culminat cu ample manifestări de masă cunoscute sub numele de „cruciade".

Memoria creştină se manifestă esenţial prin memorarea lui Isus şi a faptelor sale, dar ea acordă o importanţă deosebită şi **sfinţilor**. Aceştia erau comemoraţi în ziua sărbătorii lor liturgice (se putea chiar întâmpla ca sfinţii cei mai importanţi să aibă mai multe sărbători, cum ar fi de exemplu Sf. Petru), zi fixată, de regulă, în funcţie de ziua cunoscută sau presupusă ca fiind a martiriului sau a morţii lor. Astfel, în calendarul religios, în fiecare zi a anului este comemorat cel puţin un sfânt care a fost recunoscut pentru acţiunile sale îndreptate în direcţia apărării sau răspândirii religiei creştine. Printre credincioşii de religie creştină există obiceiul ca fiecărui nou-născut să i se dea un nume din calendarul religios, cu care să fie botezat. Fiecare dintre noi ne interesăm de originea numelui pe care l-am primit, iar în felul acesta,

https://biblioteca-digitala.ro

prin relatarea altora, intrăm în posesia istoriei corespunzătoare acestuia, pe care ulterior o relatăm şi altora. Astfel, indirect, istoria faptelor acelui sfânt continuă să existe prin fiinţa celui care îi poartă numele. În timp ce sfinţii sunt sărbătoriţi în ziua morţii lor, credincioşii îşi serbează ziua de naştere (obicei moştenit din antichitate), la care ulterior s-a adăugat şi ziua de nume, ziua sfântului al cărui nume îl poartă.

Pe lângă comemorarea ciclică a evenimentelor centrale ce au dat naştere creştinismului, în mediul sacru mai există o categorie căreia i se acordă o atenţie deosebită şi care este comemorată într-un mod specific, şi anume: morţii. Referindu-se la importanţa acestui cult al morţilor în cetatea antică, Fustel de Coulanges afirmă: *„Această religie a morţii pare a fi cea mai veche pe care a avut-o vreodată rasa umană. Înainte de a adora pe Indra sau Zeus, omul i-a adorat pe morţi; omului îi era frică de ei şi le adresa rugăciuni. Se pare că sentimentul religios a început cu asta. Poate că vederea morţii i-a sugerat omului, pentru prima oară, ideea de supranatural şi dorinţa de a spera dincolo de ceea ce vedea. Moartea a fost primul mister; ea l-a îndreptat pe om pe făgaşul altor mistere. Ea i-a înălţat gândirea de la vizibil la invizibil, de la trecător la etern, de la omenesc la divin"* (De Coulanges 1984, vol. 1, p. 38–39). Aşadar, nelipsit din cadrul nici unei culturi, *„cultul morţilor a ocupat întotdeauna un loc central în viaţa religioasă instinctivă a popoarelor"*. Treptat, *„pe măsură ce aspiraţiile sale deveneau mai autentic creştine şi erau mai îndeaproape dirijate de biserică, ritualurile destinate morţilor s-au amplificat"* (Duby 1987, vol. 2, p. 104), dar au cunoscut şi o schimbare radicală. Lumea creştină se ruga *pentru* morţii săi, atitudine cu totul nouă faţă de cea a antichităţii, în care morţii erau consideraţi zei şi invocaţi să ocrotească familia din care proveneau. După cum afirma Salomon Reinach, *„păgânii se rugau de morţi, în timp ce creştinii se roagă pentru morţi"* (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 88). O dată cu apariţia creştinismului, morţii îşi pierd atributul de divinităţi. Cei rămaşi în viaţă nu se mai roagă sufletelor celor morţi, ci lui Dumnezeu, pentru *izbăvirea sufletelor lor*. Cea dintâi mărturie a acestei noi practici datează (cf. Le Goff 1995, vol. 1, p. 89) de la sfârşitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea, găsindu-se sub forma unei inscripţii de pe mormântul unei galo-romane din Briord: *„pro redemptionem animae suae"*, „pentru izbăvirea sufletului său".

„Cultul morţilor îngăduia alte punţi spre trecut, mai ales prin intermediul pomelnicelor ce aveau, în primul rând, o menire mnemotehnică. Cel puţin aşa este de înţeles rostul lor, după constatarea adăugată la sfârşitul unui pomelnic din noiembrie 1756 de mitropolitul Iacob Putneanu: 'trecând şi schimbându-se vremile, trec şi se schimbă şi oamenii şi se uită pomenirea lor' " (Lemny 1990, p. 161). Un loc de cinste în cadrul pomenirii morţilor îl avea pomenirea ctitorilor lăcaşului de cult în care se oficia slujba. Obişnuită în liturghia bizantină, pomenirea ctitorilor a fost şi mai este şi astăzi practicată de români, dar se pare că de abia începând cu secolul al XVIII-lea numărul de pomelnice începe să crească, datorită

https://biblioteca-digitala.ro

grijii manifestate de anumiţi prelaţi. Personalităţi cum ar fi: Nathanail Ieromonahul (care a scris primul pomelnic închinat ctitorilor Mitropoliei Moldovei), Vartolomeu Măzăreanu şi Dionisie Eclesiarhul au îmbogăţit *„numărul textelor menite să rememoreze numele celor trecuţi în eternitate şi să împrospăteze pe această cale memoria colectivă"* (Lemny 1990: p. 162). În afara pomenirii morţilor în cadrul slujbei religioase există şi slujbe separate pentru morţi, în care aceştia sunt pomeniţi individual. De regulă, aceste slujbe se fac în ziua înmormântării şi ulterior sunt repetate periodic, la parastase. O semnificaţie puternic mnemotehnică o are în acest context expresia *„Veşnica pomenire"* care se cântă răposatului la sfârşitul slujbei de înmormântare şi la parastase. Prin aceasta *„ne rugăm lui Dumnezeu ca, pe de o parte, El să-Şi aducă pururea aminte de cel răposat [...], iar pe de alta, noi, cei vii, să păstrăm o neîntreruptă aducere-aminte de dânsul, să nu-l lăsăm în uitare, ci să-l pomenim totdeauna, rugându-ne pentru dânsul"* (*Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă* 1992, p. 299). Tot în nume individual se fac şi pomenile sau praznicele morţilor care reprezintă mese date în cinstea şi întru pomenirea lor (toate rudele se adună în jurul mesei pentru a-l pomeni pe defunct). Prin extensie, anumite acte de întrajutorare a celor în nevoie au preluat numele de „pomană", fiind denumite astfel toate actele milostive făcute pentru pomenirea şi folosul morţilor, cum ar fi de pildă hainele sau lucrurile care se dau săracilor. Deşi, de cele mai multe ori, datoria îndepărtării uitării revine celor rămaşi în viaţă, în special rudelor defunctului, presupunând o mare solidaritate între cei vii şi cei morţi, în unele cazuri, pentru a fi sigur de existenţa acestei solidarităţi, muribundul însuşi ţine să se asigure de pomenirea sa ulterioară: *„Un oarecare mare senior din Gasconia, seniorul de Buch, cerea prin testament, în afara celor cincizeci de mii de slujbe oficiate în anul morţii sale, să fie comemorat timp de şaizeci şi unu de ani şi să aibă optsprezece capelani"* (Duby 1987, vol. 2, p. 106).

Pe lângă aceste pomeniri individuale ale morţilor există şi anumite pomeniri care se fac într-o formă colectivă, în numele a mai multor persoane defuncte. Jacques Le Goff amintea de obiceiul comunităţilor monastice din Irlanda, începând chiar din secolul al VII-lea, de a însemna pe suluri numele morţilor, pe care ulterior le trimiteau în semn de înştiinţare mănăstirilor comunităţii (Le Goff 1995, vol. 1, p. 212). *„Mai târziu apar necrologurile, listă cu defuncţii, pe marginea unui calendar, citită îndeobşte la slujba de dimineaţă, fie în biserică, fie în adunarea canonicilor, şi pomelnicele, care, în mod obişnuit, nu sunt făcute să fie citite, ci să amintească de slujbele de comemorare stabilite de unii defuncţi şi faptele milostive (cel mai adesea, împărţitul pomenilor) legate de ele"* (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213).

Încă o dovadă a faptului că morţii nu trebuiau să fie sortiţi uitării sunt registrele mortuare, sub diversele lor forme.

O importanţă deosebită în schimbarea modalităţii clasice de pomenire a morţilor din cadrul credinţei catolice a avut-o *ordinul călugărilor clunisieni"* (de la vestita mănăstire Cluny) ce s-au remarcat în epocă prin grija deosebită şi originală

https://biblioteca-digitala.ro

pentru morți. *„Într-adevăr, Cluny, deși ține seama de caracterul elitist al legăturilor dintre cei morți și cei vii în ceea ce privește grupurile conducătoare, extinde o dată pe an liturghia solemnă la ansamblul morților. La mijlocul secolului al XI-lea, probabil între 1024 și 1033, Cluny instituie pomenirea morților la 2 noiembrie, legată de sărbătoarea Tuturor Sfinților din ajun"* (Le Goff 1995, vol. 1, p. 213). Pentru prima oară, în cadrul catolicismului, morții aveau propria lor zi de comemorare care, ulterior, datorită prestigiului de care se bucura acest centru monahal în lumea creștină, avea să fie celebrată pretutindeni.

Și în cadrul Bisericii ortodoxe există astfel de zile închinate comemorării morților: pe 21 februarie (când se serbează Moșii de iarnă) și pe 6 iunie (când sunt Moșii de vară). În afara acestor două sărbători mari există însă încă șase sâmbete dedicate acestui scop și chiar o zi aparte dedicată comemorării eroilor (28 mai).

Putem considera aceste manifestări ca fiind urme sau rămășițe ale cultului strămoșilor, cult preluat și dezvoltat de către creștinism din societățile arhaice. De altfel, strămoșii, indiferent cine sunt aceștia, eroi sau oameni obișnuiți, sunt pomeniți în toate religiile lumii și cinstiți în mod specific. Dacă însă, inițial, în antichitate, această comemorare a morților se făcea din frică pentru cei dispăruți care, dacă ar fi fost uitați, ar fi ieșit din morminte pentru a-i pedepsi pe urmașii lor neglijenți, ulterior teama s-a risipit, rămânând doar sentimentul datoriei față de morți.

Ceremoniile comemorative există însă nu doar în cadrul lumii sacre, ci și în contextul **universului profan**. Spre deosebire însă de cele dintâi, comemorările din mediul profan dețin o caracteristică aparte: ele nu se referă întotdeauna la un anume eveniment sau personaj prototipic, ci, în funcție de epoca sau perioada istorică, la un anume eveniment sau altul, la un anume personaj sau altul. Ele nu dețin astfel caracterul stabil din cadrul spațiului religios, ci se află într-o continuă schimbare și transformare. Istoricii au arătat că *„ori de câte ori instituțiile sociale pentru care erau alcătuite 'vechile' tradiții începeau să se zdruncine sub impactul schimbării sociale rapide, avea loc o invenție generalizată și instantanee de noi ritualuri"* (Connerton 1989, p. 51). De altfel, se pare că acest fenomen s-a dovedit a fi *"atât o problemă generală, cât și un fenomen de un interes aparte în societățile posttradiționale"* (Connerton 1989, p. 51). În cele mai multe cazuri aceste noi ritualuri luau forma ceremoniilor comemorative. *„Laicizarea sărbătorilor și al calendarului în numeroase țări facilitează multiplicarea comemorărilor"* (Le Goff 1995, p. 158), dintre care cele mai multe erau menite să realizeze legătura prezentului cu un trecut corespunzător ideologiei promovate de clasa socială aflată la putere. Exemple de astfel de ceremonii: Ziua Bastiliei, din Franța, și Războiul Franco-Prusac, din Germania. Cea dintâi a devenit o dată de însemnătate istorică în 1880, iar cea de a doua în 1896, când a avut loc cea de a 25-a aniversare, cu această ocazie organizându-se și o ceremonie comemorativă. În ambele cazuri, contextul politic în care acestea au fost instituite

https://biblioteca-digitala.ro

demonstrează natura lor pur ideologică. În Franţa, burghezia moderată republicană a inventat acest ritual de comemorare, la care participa cu entuziasm, în fiecare an, întreaga naţiune franceză, pentru a ţine departe şi a descuraja orice acţiune a opoziţiei de stânga. În acelaşi fel, în Germania, regimul lui Wilhelm al III-lea a instituit ceremonia cu scopul de a asigura populaţia, care nu avusese nici o definiţie politică înainte de 1871, că avea cu adevărat nevoie de o identitate naţională, iar acest lucru a fost realizat prin comemorarea unificării Germaniei de către toţi supuşii din cadrul noului imperiu.

Aceste ceremonii sunt însoţite de cele mai multe ori şi de către un „mit" corespunzător evenimentului comemorat, mit care, în funcţie de contextul politic respectiv, poate dobândi un sens sau altul.

Am putea afirma că, prin mijloacele variate de care dispun, ceremoniile comemorative sunt cele mai complexe repere ale memoriei colective. Îmbinând vizualul cu auditivul, limbajul verbal cu cel nonverbal, ele rămân adânc întipărite în memoria colectivităţilor. Dar, deşi efectul produs este puternic, durata lor este relativ mică în timp comparativ cu al altor tipuri de repere (opere artistice, repere naturale). Şi totuşi, există diferenţieri din acest punct de vedere chiar în interiorul categoriei: ceremoniile cu un grad mare de repetabilitate, îndeplinite de o bucată de timp şi adânc întipărite în viaţa colectivităţii dispar mai greu şi sunt cu greu îndepărtate, în timp ce cele relativ noi şi cu un grad mai redus de repetabilitate în timp dispar mai rapid şi sunt mai uşor de îndepărtat.

De-a lungul timpului se pot astfel întâlni două fenomene: apariţia sau dispariţia de ceremonii comemorative sau schimbarea semnificaţiei acordate anumitor ceremonii, ambele realizându-se în funcţie de cerinţele politice din acel moment istoric. Este firesc ca în momentul unei lovituri de stat sau a unei schimbări radicale, relativ violente şi rapide a regimului de guvernare, noul regim să anuleze orice ceremonie ce ar putea aminti în continuare de vechiul regim şi să îşi instituie propriile sale ceremonii care să amintească populaţiei de înfăptuirile sale. Acest fenomen a avut loc şi în România postdecembristă, când s-a luat hotărârea desfiinţării ceremoniei comemorative din 23 august, la realizarea căreia participau mii de oameni în fiecare an. Din 1990 a început însă a se comemora Revoluţia din Decembrie 1989, în memoria eroilor ce s-au sacrificat în lupta împotriva unui sistem totalitar. Mai există însă şi situaţia, mai puţin radicală, de preluare a unei ceremonii comemorative, dar de a-i schimba semnificaţia, de a-i modifica „mitul" ce îi stă la bază. Exemple de astfel de schimbare de semnificaţie există, în mediul sacru, în religia creştină care a preluat numeroase tradiţii şi sărbători populare. În acest sens, Crăciunul era sărbătorit cu mult înainte de apariţia creştinismului, fiind sărbătoarea realizată cu ocazia solstiţiului de iarnă. Biserica creştină a preluat această tradiţie, puternic înrădăcinată în memoria colectivă, folosind-o astfel pentru consolidarea creştinismului. Există numeroase astfel de cazuri în istorie, în care anumite ceremonii fiind prea puternic înrădăcinate în

https://biblioteca-digitala.ro

memoria colectivă, puterea de expresie a datei la care ele erau celebrate a fost preluată şi schimbată doar ca semnificaţie.

Referindu-se la societatea contemporană, Paul Connerton remarcă şi analizează caracterul duplicitar al acesteia, vizavi de utilizarea ritualurilor ca modalităţi de păstrare a legăturii cu trecutul. Pe de o parte, societatea actuală refuză orice legătură cu trecutul, fiind o societate dinamică, orientată spre nou, iar pe de altă parte, simte totuşi nevoia unei continuităţi cu acesta, în afirmarea naţionalităţii.

Fiind modernă, societatea contemporană nu poate fi tributară unor modele ce vin din trecut, modernitatea necesitând prin definiţie o constantă revoluţionară a producţiei, transformarea accelerată a inovării în degradabil, orientarea spre viitor, şi nu spre trecut. Toate produsele sunt construite azi pentru a fi dezmembrate mâine, astfel încât ele să poată fi rapid înlocuite sau reciclate. În aceste condiţii, păstrarea legăturii cu trecutul ar însemna încetinirea procesului de continuă transformare a societăţii. După cum afirma chiar Marx, *„capitalismul dărâmă orice imobilitate socială, orice conformare ancestrală sau restricţie feudală"* (cf. Connerton 1989, p. 63–64). Modernitatea neagă credinţa conform căreia viaţa unui individ sau o comunitate trebuie să-şi derive valorile din acte de reamintire performate periodic sau din retrăirea prototipului, şi acestea deoarece chiar *„principiul modernităţii în sine neagă ideea vieţii ca o structură de repetiţii celebrate"* (Connerton 1989, p. 64). Modernitatea dispune de o temporalitate aparte: fiecare moment e diferit de celelalte şi se situează într-o succesiune fixă, ireversibilă. Din această cauză nu poate fi acceptată posibilitatea coexistenţei unor timpuri distincte calitativ sacru – profan. De asemenea, scade şi credinţa în existenţa unor forme de viaţă exemplare, într-o societate în care nu se pot emite „reţete", modelele fiind descoperite din mers şi schimbate încontinuu. Viaţa ca o structură de repetiţii exemplare este de neconceput.

Existenţa unei forme de viaţă care să-şi extragă semnificaţiile din reanimarea, reamintirea prototipurilor nu trebuie însă a fi considerată ca aparţinând prin exclusivitate trecutului. Această formă de existenţă este posibilă şi în zilele noastre, iar dovada cea mai elocventă constă în existenţa ritualurilor moderne. Dacă acest mod de viaţă nu ar mai fi solicitat, nu ar mai apare necesitatea inventării de noi ritualuri. Se pare că între 1870 şi 1914 ţările europene au cunoscut o creştere a ritualurilor „inventate" fără precedent. Jubileele regale, Jocurile Olimpice, Ziua Bastiliei, Turul Franţei, toate acestea, sărbătorite la intervale egale de timp, *„căutau să restabilească într-o nouă formă celebrarea repetiţiei exemplare"* (Connerton 1989, p. 63).

La acestea se adaugă, pe de altă parte, şi existenţa în continuare a marilor religii ale lumii. Dacă ritualurile ar fi considerate ca total inutile, atunci primele care ar fi trebuit să dispară, fiind totodată cele mai puternice şi mai vechi dintre ritualurile existente în lumea modernă, ar fi cele din lumea sacră. În realitate, ele nu numai continuă să existe, dar devin tot mai puternice într-o lume în care naţiunile

https://biblioteca-digitala.ro

au început să îşi reclame independenţa şi pe motive religioase, iar conflictele generate de apartenenţa confesională sunt tot mai frecvente. Aflându-ne într-o perioadă de afirmare a statelor naţionale, legătura cu trecutul pare a fi la fel de importantă ca şi avântul modernităţii, deoarece ea conferă specificitate şi coeziune.

BIBLIOGRAFIE

Chelcea, Septimiu (1996), *Memoria socială – organizarea şi reorganizarea ei*, în *Psihologie socială. Aspecte contemporane*, Adrian Neculau (coord.), Iaşi, Editura Polirom, p. 109–119.

Connerton, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.

De Coulanges, Fustel (1984), *Cetatea antică. Studiu asupra culturii, dreptului şi instituţiilor Greciei şi Romei*, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Duby, Georges (1987), *Arta şi societatea*, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Durkheim, Emile (1995), *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Editura Polirom.

Eliade, Mircea (1978), *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura Univers.

Eliade, Mircea (1992), *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Fotino, George (1972), *Pagini din istoria dreptului românesc*, Bucureşti, Editura Academiei.

Francastel, Pierre (1971), *Figura şi locul*, Bucureşti, Editura Univers.

Francastel, Pierre (1972), *Realitatea figurativă*, Bucureşti, Editura Meridiane.

Kernbach, Victor (1973), *Enigmele miturilor astrale*, Bucureşti, Editura Albatros.

Kluckhohn, Clyde (1942), *Myths and rituals: a general theory*, în „Harvard Theological Review", XXXV, p. 45–79.

Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Éditions Gallimard.

Le Goff, Jacques (1995), *Naşterea purgatoriului*, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 1–2.

Lemny, Ştefan (1990), *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Bucureşti, Editura Meridiane.

∴ *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă* (1992), Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PERSONAJE DEMONICE ÎN BASME ROMÂNEŞTI, RUSEŞTI ŞI ALE ALTOR POPOARE

ANTOANETA OLTEANU

Specializarea joacă în folclor un rol de primă importanţă, înscriindu-se în raportul stereotipie/originalitate, ce reflectă marca unei creaţii populare, apartenenţa ei la fondul cultural oral. Nu toţi specialiştii sunt de acord cu o specializare foarte strictă în cadrul diferitelor categorii folclorice. Referindu-se la proza populară, Stith Thompson remarca faptul că „nu se pot stabili categorii universale ale acestui gen de creaţie, întrucât gruparea reală în diferite zone (îndepărtate şi din punct de vedere istoric) este deosebită" (Thompson, p. 87) – pe aceeaşi treaptă de civilizaţie întâlnim, spre exemplu, atât *legendă*, cât şi *basm*, încât modelul de evoluţie convenţional acceptat nu mai poate fi valabil (mit > legendă; mit > basm etc.).

Fiecare categorie folclorică are modalităţi specifice de realizare, ceea ce o diferenţiază de celelalte. Specificul acesta se oglindeşte la nivel formal, fiecărei categorii fiindu-i proprii alte mijloace de expresie (vers, rimă, melodie, tropi, formule etc.), tematica proprie confirmând, de asemenea, specializarea, prin utilizarea cu precădere a unei funcţii (sau a unui complex de funcţii) dezvoltate doar de acea categorie folclorică. Dincolo de temele, subiectele, mijloacele de expresie existente în fondul comun, categoriile dispun şi de un fond propriu de teme, subiecte etc., care, în ultimă instanţă, constituie tocmai specificul lor.

În cele ce urmează ne vom opri doar asupra unui aspect ce reflectă această specializare în cadrul prozei populare, mai precis asupra modalităţilor de exprimare a fantasticului la nivelul personajelor malefice. Cu excepţia câtorva categorii folclorice (basm nuvelistic, legendă istorică, snoavă), fantasticul este bogat reprezentat în proza populară, însă în mod diferit. Când abordăm această problemă, avem în vedere relaţia folclor/realitate şi reflectarea acesteia în diferite aspecte ale creaţiei populare, fantasticul putând fi ori produsul unei activităţi artistice conştiente (în *basm*, de regulă), ori element de credinţă (în *legende etiologice, povestiri superstiţioase*, precum şi în unele *basme*). Prezenţa anumitor teme şi personaje specifice unei categorii în altele, de multe ori incompatibile, se explică tot prin prisma relaţiei sus-amintite, privite însă din punct de vedere evolutiv. Slăbirea credinţei duce în general la demitizarea personajelor (fie ele de basm, legendă, povestire superstiţioasă) şi, de aici, la apariţia lor în contexte nespecifice.

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 157–167, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

La nivelul personajelor malefice, basmul dezvoltă o serie specifică: *balauri, zmei, vrăjitoare, Muma Pădurii* (la ruşi – *Baba Jaga*), antipozi ai eroilor (fără a aminti de eroii „negativi" umani, tradiţionalii antagonişti ai eroului de basm). Povestirea superstiţioasă (în continuare ne vom referi numai la aceste două categorii – povestire superstiţioasă şi basm) – dispune de un set de personaje, rod direct al credinţei, a căror existenţă, origine, activitate etc. sunt explicate *strict* prin prisma credinţei în supranaturalul malefic atotprezent, cu care intră în contact, voluntar sau nu, un cu totul alt tip de erou – de multe ori chiar cel ce povesteşte – aici accentul punându-se pe *verosimilitate*, tocmai ca „suport" al credinţei în acest supranatural. Prin slăbirea credinţei, personajele malefice specifice povestirii superstiţioase (*spirite ale casei, ale apei, pădurii, aerului, diavoli, vrăjitoare* etc.) pătrund şi în alte categorii. Basmul le preia, adaptându-le specificului său – personajele respective fiind explicate prin prisma ficţiunii poetice; în povestiri, neverosimilul este rod al unei minţi „bolnave" (de foarte multe ori, mai ales o dată cu pierderea credinţei, întâlnirile cu aceste personaje le sunt atribuite bigoţilor, beţivilor, fricoşilor etc.), ceea ce face posibilă conturarea unei categorii aparte care tratează aceste „fenomene", ele neputând fi incluse nici în basme (fiind totuşi rod al credinţei), nici în categoria povestirilor superstiţioase tradiţionale (atitudinea povestitorilor – diferiţi de această dată de eroi – fiind detaşarea totală faţă de cele întâmplate, manifestând chiar necredinţă, ajungând chiar să ironizeze cele prezentate).

Ca atare, prezenţa personajelor mitologice malefice în basme – ele nefiind o categorie folclorică specifică de realizare a acestor reprezentări – poate fi explicată diferit: a) prin migrarea, contaminarea personajelor; b) prin conversiunea categoriilor folclorice.

a) Migrarea personajelor dintr-o categorie folclorică în alta a fost remarcată demult. V.I. Propp analizează chiar acest proces în lucrarea sa capitală, *Morfologia basmului* (1928): personajele şi obiectele sunt schimbătoare, sunt instabile în raport cu acţiunile lor şi, de aici, comportamentul personajelor (şi nu existenţa lor ca atare) joacă rolul principal în organizarea subiectului (Propp, p. 25, 90).

Personajele mitologice apar în numeroase basme, dar, cel mai adesea, ele se constituie ca variante ale unuia şi aceluiaşi subiect (Kerbelite, p. 112), nedezvoltând teme tipice (cum se întâmplă în cazul prezenţei lor în povestirile superstiţioase). Este greu de spus care tip de personaje este primar (povestirea ca subiect mitologic a degenerat în basm sau basmul a dezvoltat în povestire anumite funcţii, care au creat, la rândul lor, personaje specifice). Nu avem în vedere acum problema unei evoluţii a acestor personaje, ci prezenţa lor în cele două categorii ale prozei populare.

b) Totuşi, vom atinge în treacăt şi acest aspect, evoluţia fiind, în cazul de faţă, o trecere de la o categorie folclorică la alta – fenomen explicabil nu atât prin opoziţia real/fantastic, verosimil/neverosimil, cât mai ales prin faptul că dispunem, după cum am mai amintit, de un fond folcloric comun, de o sumă de materiale, mijloace şi scheme de compoziţie de care se foloseşte atât mitul (în cazul nostru, povestirea superstiţioasă), cât şi basmul în funcţie de specificul său. Fenomenul

https://biblioteca-digitala.ro

poate fi interpretat şi prin prisma diacroniei, basmele fiind rezultatul „simplificării", uneori a totalei „desemantizări" a miturilor. Trecerea dintr-o categorie în alta se realizează şi în sens invers, prin dezvoltarea povestirii până la basm. Povestirile superstiţioase (memorate sau fabulate) se pot transforma în basme prin schimbarea procedeelor de narare, a legilor de compoziţie etc.

Cercetările făcute asupra prozei populare evidenţiază două tipuri principale, fiecare cu speciile aferente. În prima grupă predomină funcţia estetică, caracteristică fiind prezenţa fanteziei creatoare de natură poetică (basme, poveşti, anecdote etc.). În cel de-al doilea tip (legende, povestiri, credinţe superstiţioase) predomină înclinaţia spre veridic, natura factologică a celor prezentate, funcţia fiind întâi cognitivă, şi mai apoi estetică (Pomeranţeva, 1975, p. 9).

Memoratele (rus. *бывички, суеверные мемораты*) se caracterizează prin orientarea către veridic, ele fiind mărturii ale unor întâlniri cu personajele fantastice, de regulă malefice. Scopul declarat al povestirii este de a transmite, de a întări o credinţă sau alta. Povestitorul face apel în acest sens la autoritatea personală, înfăţişând situaţiile prezentate drept autentice, trăite de el sau de o altă persoană, bine cunoscută, tot cu autoritate, la care se face referire în momentul povestirii. Trăsăturile distinctive ale memoratelor sunt: acţiune foarte simplă, de regulă într-un singur episod (şi nu o succesiune de episoade, cum se întâmplă în fabulate şi în basme), focalizarea asupra unui singur tip de personaje, finalul tragic (spre deosebire de basm). Şi fără aceste trăsături putem identifica respectiva categorie, dacă acordăm atenţie funcţiilor personajelor, care se realizează diferit în basm şi în povestire.

Când acţiunile personajelor malefice prezentate în memorat se complică, trecând de la un episod la un subiect complex, avem de-a face cu un **fabulat** (rus. *бувальщина*). Multitudinea detaliilor din fabulat denotă străduinţa povestitorului de a convinge, vrând astfel să înlăture orice posibilitate de eroare referitor la identitatea personajului în cauză (se face un cumul al trăsăturilor distinctive, adunate din mai multe asemenea întâlniri cu supranaturalul) sau la autenticitatea trăirii, întâlnirii de care vorbeşte şi, mai ales, referitor la existenţa, verosimilă sau nu, a personajului dat. De asemenea, spre deosebire de memorat, funcţia estetică este accentuată, povestitorul având timp şi dispoziţie pentru a face apel la setul imaginilor poetice tradiţionale. Dezvoltându-se în continuare în direcţia complicării subiectului şi a simplificării funcţiilor, memoratele se pot transforma în basme (Pomeranţeva, 1985, p. 173–183).

Folclorului românesc şi celui rus nu le este caracteristică unitatea personajelor de basm, legendă, povestiri superstiţioase etc., aşa cum se observă la alte popoare (bulgari, sârbi, croaţi ş.a.), dar aceasta nu înseamnă că nu putem întâlni şi în basmele româneşti şi în cele ruseşti personaje demonice.

Personajele mitologice malefice pot să apară în basme explicit, purtând nume specifice, sub care le întâlnim şi în povestiri (*vrăjitoare, strigoi, Muma Pădurii, draci* etc.). În acelaşi timp, pot îndeplini şi funcţii specifice (*realizarea*

https://biblioteca-digitala.ro

farmecelor, producere de boli, moarte etc.), dar acest fenomen nu este caracteristic pentru apariţia lor în basm. Cel mai adesea are loc nominalizarea directă a eroului, uzându-se de numele personajului malefic, având însă funcţiile tipice personajelor de basm. Aici intră *spirite ale pădurii (lešij), ale apei (vodjanoj, Morskoj car'), ale naturii (Morozko, veter, vichor'), morţi necuraţi (mertvecy), vrăjitori (ved'my, kolduny).*

Pe de altă parte, dacă nu considerăm personajele mitologice din basme drept clişee ale genului (numele neoferind suficiente informaţii referitoare la o altă natură a personajului), ci efectiv intruziuni ale vechilor reprezentări magico-religioase, putem considera că basmele se fac ecoul unor mai vechi concepţii despre lume, în care magia, văzută ca o participare activă a individului cunoscător la destinele individuale sau cosmice, este mijlocul prin care se realizează acţiunile tuturor personajelor din basm. Metamorfoza eroului sau a ajutoarelor, instrumentele magice la care aceştia apelează (obiecte, plante ş.a.), precum şi gesturile pe care, eroi sau adversari, le fac întru atingerea obiectivului – toate acestea sunt aspecte ale aceleiaşi realităţi mitico-magice. Să nu uităm că în basme de cele mai multe ori avem de-a face cu rituri de iniţiere, care în mai multe privinţe pot fi asimilate miturilor de acest tip; astfel că nu este întâmplător faptul că se face apel la magie, dorindu-se evitarea cu orice preţ a „capcanelor" pe care le puteau ascunde situaţiile-limită în care se trezea eroul, precum şi o finalizare fericită a ritualului.

Există însă în basme situaţii în care motivul mitologic poate fi identificat, chiar dacă el nu este prezentat explicit, prin recunoaşterea funcţiilor specifice din povestirile superstiţioase. Povestitorul nu mai face referire conştient la un anume tip de personaj mitologic, funcţiile acestuia fiind de multe ori extrem de simplificate, caz în care putem vorbi de o prezenţă i m p l i c i t ă a personajului în naraţiune (avem în vedere basme de tipul *Punguţa cu doi bani, Motanul încălţat* etc., care sunt, de fapt, de factură legendară, eroii în cauză fiind ipostazieri tradiţionale ale anumitor duhuri, asupra cărora ne vom opri în studiul nostru).

SPIRITE PROTECTOARE ALE CASEI ÎN BASME

Şerpi şi rândunele – duhuri ale casei

Motive mitologice în basme:

1. *Un şarpe este surprins în casă bând lapte. După ce omul îi taie coada, gospodăria are parte numai de nenorociri* (ucraineni);

2. *Un om se mută într-o casă de unde venea un duh sub forma unui şarpe de foc. Şarpele îi omoară calul; omul se bate cu el, dar este ispitit de aurul pe care îl*

https://biblioteca-digitala.ro

aruncă demonul. Nu respectă jurământul făcut şarpelui şi acesta îi distruge familia (ucraineni)[1].

3. *Fratele sărac salvează o pasăre (de regulă, o rândunică), îi îngrijeşte cuibul; drept recunoştinţă primeşte (una-trei) grăunţe miraculoase, cu ajutorul cărora se îmbogăţeşte. Fratele bogat îngrijeşte pasărea, pe care intenţionat a rănit-o; primeşte un grăunte care-i aduce numai nenorociri (este prădat, îi arde casa* etc.: ruşi, ucraineni).

Credinţa că rândunica este un spirit protector al casei este frecvent întâlnită la ucraineni şi ruşi. Dacă o rândunică îşi va face cuib la streaşina unei case e semn de mare noroc pentru locatari (Markevici, p. 112). Există şi o credinţă care vizează contrariul: ruşii din Siberia spun că dacă rândunica îşi strică cuibul e semn neîndoielnic de moarte (Redford–Minionok, p. 225). La români se spune că „*i se sucеşte mâna din cot şi se usucă cui strică un cuib de rândunică, iar cine încearcă s-o omoare, ori să-i omoare puii, îşi pierde glasul*" (Brill, p. 261), pentru că, în general, rândunelele sunt considerate a fi păsări „curate".

O legendă românească spune: „*Un stol de rândunele a ieşit înaintea Maicii Domnului, pe un câmp frumos, şi i-au spus că fiul ei a treia zi are să învie din morţi [...]. Atunci s-a mai liniştit Maica Domnului şi a zis către rândunele:*

– Voi rândunelelor, de azi înainte să fiţi cele mai curate paseri de pe faţa pământului; şi la care casă veţi face voi cuibul, aceu casă să fie cu noroc. Şi cine va sparge cuibul vostru să fie blăstămat!" (Brill, p. 304).

Englezii, şi nu numai ei, spun că dacă omori o rândunică, laptele vacilor va fi amestecat cu sânge (Redford–Minionok, p. 224). S-a încercat chiar să se găsească o explicaţie pentru atributele malefice ale rândunicii. Dintr-o legendă românească aflăm că venirea pe lume a acestei păsări se datorează refuzului soarelui de a se căsători; fata ce a trecut toate probele la care a fost supusă de acesta a adus sita cerută, dar a fost respinsă în continuare. Soarele a rupt sita şi din ea a ieşit rândunica: „*Da la ce-ai trimes-o să mă îndemne la însurat dacă mie femeile nu mi-s dragi; de aceea am vrut şi eu s-o prăpădesc; da pentru că a scăpat ea singură, am lăsat-o şi-amu, dacă nu m-a ascultat, am rupt-o în două* [sita – n.n. A.O.], *să văd ce-i într-însa. Că am rupt-o nu-mi pare rău. Da-mi pare rău de paserea ce-a ieşit, că are să fie pagubă la oameni. Căci rândunica nu e curată; ea de aceea are pe guşă sânge. Un om de-a ieşi dimineaţa şi i-a trece peste cap o rândunică, îl năvăleşte sângele pe nas şi pe gură, ori de trece pe sub o vacă, pe deasupra, laptele de vacă e cu sânge*" (Brill, p. 300), situaţie care frecvent este pusă pe seama duhurilor casei.

[1] Despre şarpe ca duh al casei, cf. Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 309–315; *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 508–510, precum şi studiul *Şarpele casei – ipostaze*, în „Revista de etnografie şi folclor", t. 43, nr. 1–2/1998, p. 29–42.

https://biblioteca-digitala.ro

Legătura cu lumea morților (în calitatea ei de personificare a spiritelor strămoșilor) este surprinsă de legendele românești: *„Când se vede rândunica zburând ca o săgeată pe deasupra apelor și atingând cu ciocul luciul apei, lumea zice că ia apă s-o ducă la morți în cimitire"* (Brill, p. 261). La ruși se spune că va muri cineva în casa respectivă dacă va intra o rândunică pe fereastră (Gruşco–Medvedev, p. 244).

În sfârșit, la ruși întâlnim rândunica într-o altă practică, circumscrisă aceluiași statut de duh protector al casei. Când gospodarul vede pentru prima oară o rândunică, ia de sub picioare puțin pământ și caută în el fire de păr. Dacă firul de păr e negru, roșcat etc., aceea va trebui să fie culoarea calului pe care îl va cumpăra gospodarul, pentru a fi pe placul duhului casei, care altminteri îl va chinui (Gura, 1995, p. 243).

Pisica – duh al casei

4. *„Motanul încălțat" – animalul recunoscător, alteori chiar spirit protector, îl îmbogățește, în mod neașteptat, pe erou* (români, ruși, italieni, francezi, germani, mecedoneni, bulgari, greci, maghiari);

5. *Motanul-sfătuitor le salvează pe fete din captivitatea vrăjitoarei, păcălind-o, schimbând locul cu fiii acesteia* (bieloruși).

Pisica/motanul în calitate de spirit protector este menționat în credințele rușilor: uneori, însuși *domovoj*, la slavi, prin excelență spiritul casei, se transformă adesea în pisică: *„Dacă noaptea umblă pe pieptul tău o pisică cenușie – este domovoj. Trebuie să-l întrebi imediat: – E de bine sau de rău? – și vezi ce-ți răspunde"* (Gruşco–Medvedev, p. 226).

Prezența acestor animale pe lângă casă este un semn sigur că locuința se află sub protecția spiritului fast – se spune că într-o casă unde nu este fericire, nu trăiesc pisici. Cine omoară un motan va avea numai necazuri (Gura, 1984, p. 133). La fel, dacă într-o casă intră un motan negru e semn de mare noroc. O altă credință consemnează că pierderea unei pisici sau a unui motan atrage moartea stăpânei sau stăpânului casei (Semionov, p. 229). În Persia chiar, cine chinuie o pisică neagră riscă să-și chinuie, de fapt, propriul *hemzad* (înger păzitor; Chevalier–Gheerbrant, III, p. 100).

Rușii spun că nu poți cumpăra un motan; poți numai să-l schimbi pe ceva, de regulă pe doi bani sau pe un ou de găină. De asemenea, pentru ca animalul să se acomodeze cu noua locuință (era semn rău dacă pleca de acasă), când era adus acasă era așezat imediat lângă sobă. În alte locuri, pisicuța era împinsă cu botul în ușița cuptorului (Redford–Minionok, p. 207). În aceste practici se conturează foarte clar apartenența pisicii la lumea strămoșilor, a duhurilor protectoare ale locuinței, prin „legarea" ei de vatră. Pentru a se sublinia faptul că se afla în directă dependență de duhul casei, era bine ca blana pisicii să aibă aceeași culoare ca a

https://biblioteca-digitala.ro

părului stăpânului casei. Altfel, duhul casei, *domovoj*, n-ar fi acceptat-o şi ar fi gonit-o din casă (*ibidem*).

Dar chiar motivul menţionat mai sus (4) poate fi întâlnit şi în credinţele populare legate de o varietate de spirite protectoare ale casei. Sub numele de *korgoruši, koloverši*, aceste pisici apar în unele credinţe ruse ca ajutoare ale *domovoj*-ului. În această calitate, ele îi aduc stăpânului gospodăriei diverse bunuri, în general furate din alte case (Meletinski, p. 291). Acest „spiriduş" felin este întâlnit, cu aceleaşi funcţii, în credinţele mai multor popoare: la votiaci (populaţie siberiană), pisica aduce cereale furate din hambarele vecinilor. Se crede că dacă este omorâtă, cu siguranţă va pieri şi stăpânul ei (Semionov, p. 229). Şi finlandezii cunosc acest personaj, care îi aduce posesorului bani, cereale, lapte. Laponii dezvoltă aceeaşi credinţă.

În strânsă legătură cu cele de mai sus, aducem încă un argument pentru conturarea caracterului demonic al pisicii: la cehi există credinţa că motanii, la împlinirea vârstei de şapte ani, se prefac în diavoli, iar pisicile – în vrăjitoare (Afanasiev, 1869, p. 534). Şi germanii cred că pisicile se transformă în vrăjitoare la douăzeci de ani. De altfel, înfăţişarea pisicii este luată de mai toate personajele demonice, animalul fiind considerat adesea drept o unealtă, un slujitor al diavolului sau chiar diavolul însuşi – imagine care apare frecvent în întâlnirile nocturne din povestirile superstiţioase (cf. Olteanu, 1999, p. 285–289).

Găina, cocoşul – duhuri ale casei

6. *Găina neagră – simbol al norocului* (români);

7. *Pasăre (găină, raţă) cu ouă de aur* (români, greci, albanezi, sârbi, ruşi, saşi);

8. *Motivul „Punguţa cu doi bani"*:

a) Un moş şi o babă se întorc de la târg. Pe drum găsesc un cocoş negru. Acasă, cocoşul, pus pe sobă, scuipă grămezi de cereale, bani. Necrezând în miracole sau temându-se de ispita diavolească, bătrânii îl înecă în râu. Întorcându-se acasă, găsesc în locul aurului smoală (ruşi, ucraineni; cf. Orlov, p. 495; Iaşciurjinski, p. 567);

b) Bătrâna îl roagă pe moş să rupă picioarele cocoşului. Pasărea fuge; întâlneşte pe drum nişte animale sălbatice, pe care le înghite. Pentru jigniri aduse ţarului (boierului) este închis împreună cu alte păsări, apoi în grajd, în hambar, dar de fiecare dată iese de acolo întreg, după ce înghite totul, inclusiv vistieria ţarului. Apoi se întoarce acasă şi dă toate bunurile moşului (ruşi, români);

c) Un cocoş îi aduce bani moşului; găina murdăreşte casa babei (ruşi, ucraineni);

d) Cocoşul îi aduce moşului aur din prăvălia negustorului. Baba, invidioasă, după ce schimbă cocoşul cu o găină, îl taie, dar nu găseşte în el aur (ruşi);

https://biblioteca-digitala.ro

e) O găină ouă zilnic câte un ou de aur; pentru a primi dintr-o dată mai multe ouă, proprietarul o taie, pierzând astfel totul (ruşi);

f) Cocoşul şi pietrele de moară: cocoşul se prezintă la hoţ şi cere înapoi râşniţa furată. El este aruncat într-o fântână, din care bea toată apa; este aruncat în sobă – stinge focul; boierul porunceşte ca pasărea să fie friptă şi o mănâncă, dar cocoşul iese din corpul boierului şi strigă din nou (ruşi, ucraineni, bieloruşi).

În mod universal simbol solar, *„cocoşul este pasăre credincioasă şi năzdrăvană. Cocoşul, singurul dintre toate vieţuitoarele, vede noaptea când se deschide cerul şi tot el aude toaca din cer. Când cântă noaptea de trei ori, alungă toate duhurile necurate, zmeii, strigoii; când cântă despre ziuă, sperie dracii şi scorpiile, care pier"* (Rădulescu-Codin, p. 310). De asemenea, *„de casa unde e cocoş nu se apropie nici o necurăţenie"*(Muşlea–Bîrlea, p. 289).

Ruşii spun că fără cocoş animalelor nu le va merge bine în gospodărie, laptele vacilor nu va fi bun, nu va avea gust. Femeii care vinde astfel de lapte i se spune: „Ţine stăpânul în casă!" (Buşkevici, p. 307). Este de preferat ca acest cocoş să fie negru. Slavii de sud spun în acest sens: „la cocoş alb – stăpân negru". Slavii de apus consideră însă că un cocoş alb aduce fericire în familie. Ruşii şi ucrainenii cred, de asemenea, că un cocoş negru aduce ghinion: când o familie are un cocoş negru, membrii ei se vor certa des. Tot ruşii spun că dacă într-o gospodărie va muri cocoşul e semn că în curând se va produce un incendiu. De asemenea, dacă cocoşul cântă la fereastră sau o loveşte cu aripa, prevesteşte incendiu (*ibidem*).

Referitor la caracterul demonic al cocoşului există numeroase reprezentări (cf. Olteanu, 1999, p. 272–277, resp. 278–280). Ucrainenii spun că există un cocoş numit *carik*, care începe să cânte chiar din ou. Când va fi mare, va fi cel mai puternic şi mai curajos din regiune. El este primul care cântă la miezul nopţii, de el temându-se până şi diavolul. Sârbii spun că un astfel de cocoş este *zmeu*. Când se apropie un nor de furtună, el se ascunde sub prag; acolo îşi lasă trupul, sufletul lui ridicându-se la cer, pentru a se bate cu *halele*, personificarea furtunii (*ibidem*).

În credinţele mai multor popoare, majoritatea spiritelor domestice sunt obţinute prin clocirea de către viitorul proprietar, fiind ţinute la subsuoară timp de mai multe zile. După încheierea perioadei de incubaţie, din ou va ieşi o făptură care are înfăţişare de:

1) *Pui de găină* (ceh. *plevník*, magh. *liderc* – Ionescu, p. 81; Meletinski, p. 3); spiriduşul aduce bani, cereale, luând în schimb sufletul posesorului. Stăpânul poate scăpa de el doar dându-i să împlinească „sarcini imposibile" – să aducă apă în sită, lumină în sac etc.

Toţi slavii cred că un cocoş bătrân se poate transforma foarte probabil într-o fiinţă demonică. Cocoşul care a trăit trei, cinci, şapte sau chiar nouă ani va face un ou mic. Din el va ieşi o făptură demonică (*chovanek, ognennyj zmej* etc.), care poate lua chipul unei dâre de foc, a unei scântei, sau un motan, un omuleţ, ori, mai firesc, un pui de găină (Buşkevici, p. 308).

https://biblioteca-digitala.ro

2) *Dără de foc* ce poate fi văzută noaptea; aduce bani, bogății în casa celui la care s-a stabilit. Obținut prin același procedeu. Este întâlnit la polonezi – *skrzat*, la cehi – *škřitek*, la slovaci – *škriatok*, la sloveni – *škratec* (Ionescu, p. 143–144). La lituanieni, *aitvaras* apare ca o pară de foc, cu reflexe diverse, în funcție de materialul transportat (cereale, bani, lapte etc.). Când stă în casă, poate fi văzut sub forma unui cocoș. Alte înfățișări: șarpe de foc, cioară sau pisică neagră. Pentru a-l servi pe stăpân, el trebuie să fie hrănit cu omletă. Dacă plăcerea nu-i este satisfăcută, proprietarul este pedepsit prin arderea gospodăriei. Doar cu mare greutate se poate scăpa de el (se spune că dacă este omorât, provoacă incendii). Este înzestrat și cu alte funcții, specifice tuturor personajelor mitologice care acționează în perimetrul locuinței umane: împletește coamele cailor, este provocator de coșmare etc. (Meletinski, p. 55). Foarte asemănător cu *aitvaras* este omul *puuk* (*tont, kratt*; cf. Funk&Wagnalls), letonul *puke* (Meletinski, p. 445). Sub forma unei păsări răpitoare (șoim, cel mai adesea) sau șarpe de foc, apare la cehi, slovaci – *řarašek*, la ucraineni – *rarig*. Bielorușii consideră, pe lângă cele menționate mai sus, că în asemenea șerpi de foc – spirite domestice – se transformă și oamenii morți fără împărtășanie. Este cunoscut și rușilor (Cerepanova, p. 48; Șein, p. 301–303).

3) Obținut pe aceeași cale – prin clocirea unui ou (de cele mai multe ori de la o puică neagră), timp de nouă zile, cumpărat de la târg sau primit de la diavol, acest personaj are înfățișarea unui *drăcușor, spiriduș*, – așa cum apare în folclorul românesc. Proveniența satanică este subliniată încă o dată, considerându-se că pasărea a făcut acest ou în urma unei legături cu diavolul (Pamfile, p. 81; Orlov, p. 500). La români, pe lângă această înfățișare, spiridușul o poate avea și pe aceea a unui cocoș (Mușlea–Bîrlea, p. 290). Poate fi păstrat în vase, în sticle și eliberat numai când este nevoie de el. Natura diabolică este reflectată și în acțiunile sale: îl slujește pe stăpân, dar primește în schimb un suflet de om; uneori, *„dacă stăpânul este o femeie, trebuie să se culce cu el și alte plăceri să-i facă"* (*ibidem*), altfel va avea numai nenorociri.

Descrierea de mai jos se potrivește foarte bine și pentru *kobold* din credințele germane: *„Cine are pe dracul în casă îl ține în pod sau într-o cămară deosebită, îi dă să mănânce cir de mămăligă și alte cele, dară mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie... Când poate că uită într-o zi să-i deu de mâncat, nu face nimic altă, decât răstoarnă toate oalele și toate blidele de pe poliță, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice"* (Niculiță-Voronca, p. 466). Cu aceleași atribuții și aceeași origine este întâlnit la ruși și la ucraineni – *nechorošii, svoj, chovanec, godovanec* (Orlov, p. 500) etc. Ca și la români (Pamfile, p. 81), oul trebuie clocit înainte de Paști, iar în Duminica Mare, oamenii care încercau obținerea lui mergeau cu el la biserică. Atunci când preotul spunea: „Hristos a înviat!", „părintele adoptiv" trebuia să spună încetișor, de trei ori: „Și al meu a înviat!". La scurt timp spiridușul ieșea din ou (Iavorski, p. 105; cf. Olteanu, 1999, p. 207–221).

https://biblioteca-digitala.ro

Studiul nostru nu s-a dorit a fi exhaustiv. Am încercat să arătăm doar câteva aspecte referitoare la modalităţile de reprezentare ale unor tipuri de personaje mitologice malefice într-o categorie a prozei populare nespecifică lor – am numit basmul – evidenţiind, pe cât posibil, transformările ce au avut loc o dată cu această mutaţie.

Din enumerarea subiectelor înfăţişate mai sus s-ar părea că aceste tipuri de personaje sunt bine reprezentate în basme; în raport cu volumul basmelor fantastice, această reprezentare este infimă, dar fenomenul, în ansamblul lui, nu poate fi ignorat. S-au avut în vedere doar existenţa/numele personajului şi principalele lui funcţii, cele caracteristice, neinsistându-se asupra altor aspecte care au, desigur, o valoare deosebită în conturarea identităţii personajului, a cadrului acţiunii şi a altor elemente specifice, care în totalitatea lor definesc apartenenţa la o categorie folclorică a personajului mitologic respectiv, cu particularităţile sale, determinate de orientarea spre verosimil.

BIBLIOGRAFIE

Afanasiev, A.N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, vol. III, Moscova, 1869.

Afanasiev, A.N., *Russkie narodnye skazki*, vol. I–III, Moscova, 1957.

Barag, L.G., Berezovski, I.P., Kabaşnikov, K.P., Novikov, N.V., *Sravnitel'nyj ukazatel' sjužetov. Vostočnoslavjanskaja skazka*, Leningrad, 1979.

Brill, Tony, *Legendele românilor*, vol. III. *Legendele faunei*. Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1994.

Buşkevici, S.P., art. *Petuch*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.

Cerepanova, O.A., *Mitologičeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicţionar de simboluri*, vol. III, Bucureşti, Editura Artemis, 1995.

Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York, 1949.

Gruşko, Elena, Medvedev, Iuri, *Slovar' russkich sueverij, zaklinanij, primet i poverij*, Nijni Novgorod, 1995.

Gura, A.V., *Laska v slavjanskich narodnych predstavlenijach (2)*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984.

Gura, A.V., art. *Lastočka*, în vol. *Slavjanskaja mitologija*, Moscova, 1995.

Iaşciurjinski, H.P., *O prevraščenijach v malorusskich skazkach*, în vol. *Ukrainci: narodni viruvannja povir'ja, demonòlogija*, Kiev, 1991.

Iavorski, Iulian, *Domovik v galicko-russkich verovanijach*. „Živaja starina". 1/1897.

Ionescu, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie. Contribuţii la studierea terminologiei credinţelor populare ale slavilor*, Bucureşti, Editura Litera, 1978.

Kerbelite, Bronislava, *Istoričeskoe razvitie struktur i semantiki skazok*, Vilnius, 1991.

Markevici, N.A., *Obyčai, pover'j, kuchnja i napitki malorossijan*, în vol. Ukrainci: *narodni viruvannja povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991.

Meletinski, E.M. (red.), *Mitologičeskij slovar'*, Moscova, 1990.

Muşlea, I., Bîrlea, Ov., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970.

Niculiţă-Voronca, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, I, Cernăuţi, 1903.

https://biblioteca-digitala.ro

Olteanu, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998.

Olteanu, Antoaneta, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999.

Orlov, M.N., *Istorija snošenija čeloveka s d'javolom*, în vol. *D'javol*, [Moscova], 1992.

Pamfile, Tudor, *Mitologie română*, vol. I, *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916.

Propp, V.I., *Morfologia basmului*, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

Pomeranţeva, E.V., *Mitologičeskie personaži v russkom fol'klore*, Moscova, 1975.

Pomeranţeva, E.V., *Russkaja ustnaja proza*, Moscova, 1985.

Rădulescu-Codin, C., *Îngerul românului (poveşti şi legende din folclor)*, Bucureşti, 1913.

Redford, A., Minionok, E., *Enciklopedija sueverij*, Moscova, 1995.

Semionov, O.P., *Smert' i duša v pover'jach i rasskazach krest'jan i mešćan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, „Živaja starina", 2/1898.

Şăineanu, Lazăr, *Basmele românilor*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.

Şein, P.V., *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja*, vol. III, Sankt-Petersburg, 1902.

Thompson, Stith, *The Folktale*, New York, 1959.

Veselovski, A.N., *Istoričeskaja poetika*, Leningrad, 1940.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DIN CARPAȚI PÂNĂ-N CAUCAZ, CE A FOST, CE-A MAI RĂMAS

Limbă vorbită și datini străbune la românii depărtați de baștină (II)

VICTOR CIRIMPEI

Dintre diversele date și documente lingvistico-etnofolclorice, culese de la românii depărtați de patria strămoșească, le expunem în eșantionul de față[1] pe cele ale unor octogenari și copii de zece ani, materialele ambelor categorii de vârstă reprezentând anumite amprente (unele – foarte vechi) ale graiului și datinilor din Maramureșul estic, Bucovina de Nord, sudul Basarabiei, stânga Nistrului (Transnistria), zona estică a Bugului de Sud și din Caucaz. Relevăm câteva exemple.

În oratia mare de Anul Nou, specifică tradiției moldovene, înscrisă într-o localitate din stânga Bugului (piesa 53), personajul central, „bădița", contrar celor mai multe variante ale subiectului, nu este înțeles / conceput ca bărbat în floarea vârstei, ci ca om bătrân, un „ghid" (asimilare a ucraineanului „did" – moșneag): „la luna, la doauî, s-o dus ghidu sa-l vadî *[grâul]* di copt", ceea ce amintește de arhaica funcție a căpetenici de gintă.

În altă piesă de același tip (textul 55) avem o rarisimă reminiscență, fonetică și de fond, a latinescului „arător" (plugar, agricultor) sub forma românescului *arătoraș* (la plural, cu sufix diminutival-hipocoristic): „badița ... doispreși *[-ece]* arătoraș*[i]*... o pus din capăt ...; cari *[-re]* sașiara *[secera]*, cari cara, cari puné clăi", această formă asociindu-se perfect cu aromânescul „aratru" (plug).

De natură fonetică – diftongarea vocalei accentuate *o*: „doauî" (două), „noauî" (nouă) și pronunțarea slavizată, cu *di*, *tyi*, a îmbinărilor *ghi*, *chi*: styicu *[schicu / spicul]* – ca vradia *[vraghia / vrabia]*", „sî trag doi șioarișî di tyicî *[chică (plete)]*" (53).

Ca vocabular – în afara cuvintelor cu înțeles obscur, marcate cu semne de întrebare – notăm aici lexemele: b ó t c ă (57) – butoi (mult mai mare decât bota), c u r c u b é c h i (91) – melc, g h i l (69) – bumbac, h á r n i c (58) – puternic, h o r á l ă (52) – cântare, cântec, m â n d r i t (68) – frumos, m ă s c ă r í t (90) – murdărit, m i r t í c (53, 55) – unitate de capacitate pentru cereale mai mică decât mierța, p í h n i ț ă (58) – peșteră, s t â n c ă (61) – peșteră, t r o á n c ă (90) – talangă.

[1] Vezi și cele publicate în REF, 1995, nr. 4, p. 443–456.

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 169–183, București, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

Petrea Afteniúc,
80 de ani, iunie 1970,
Lâsaia Gorá – regiunea Nikolaev (Ucraina)

52) *[Amintire din timpul primului război mondial, când informatorul, ca soldat al armatei ruse, ajunsese din Lâsogoára (așa își numesc localnicii satul), tocmai în România]*

Buni oameni ș-acolo sânt: Saraşi*[i]* români! Cân' m-o aflat şini-s eu, tăt *[de toate]* îny da!...,
Da şi horăli *[cântări, cântece]* pi-acolo – măi, măi, măi!...

53) *[Oraţie de Anul Nou]*

Hăăăi!
S-o sculat bădiţa
într-o sfântî jioi dimineaţa,
faţî dalbî ş-o spalat,
la icoani s-o-nchinat;
ş-o-njiugat doispreşi boi
plăii *[plăvăi, bălai]*
şî ny-o tras o brăzdiţî neagrî
şî ny-o scos aninuşî *[ţărână mai din adânc]* galbânî.
Ş-o sămănat bădiţa grâu roşu.

Cu borona nyi-l borone,
grâu' roşu răsăre.

S-o dus la luna,
la săptămâna
şî-l vadî di răsărit,
da el – mândru şi-nflorit;
la luna, la doauî,
s-o dus ghidu' *[moşneagul]*
sa-l vadî di copt,
da el – copt-răscopt;
styicu – ca vradia *[vrabia]*,
da paiu – ca streşâna...

Ş-o gătit bădiţa
douspreşi carî
în pohoarî *[în povară, împovărate]*,
cu boi*[i]* buncăind,
cu galghini*[i]* în buzunar
dzorăind.

S-o dus la moara lui Chiricî,
da acolo sî trag doi şioarişi
di tyicî *[chică (plete)]*
pintr-on boţ di mămăligî –
n-au şioarişi*[i]* şi mânca
nyinyicî.
Ş-ap-atunşi s-o dus
la moara lui Golová *[Mai-Marelui]*
ş-o maşinat trii nyerţî *[mierţe]*
di grâu...
Hăăăi!
Şî s-o-ntors bădiţa di la moarî,
da leliţa o vădzut,
cî vini bădiţa di la moarî,
ş-o alergat a triia casî
sî găsascî sâtî deasî
di matasî;
da n-o găsât di matasî,
da o găsât di niagarî.
O şernut un nyirtic *[mirtic]*
ş-o făcut un covrig...

Frânji*[-je]* în doauî
şî ni dă noauî,
frânji-n trii
şî dă şî lui Andrii,
frânji-n patru –
dă şî lu-aşii di şăd pi vatrî,
frânji-n şinşi –
dă ş-aşelui cu ochinşi.
Hăăăi!

https://biblioteca-digitala.ro

[Referitor la practicarea, pe la case, a oraţiei:] Am îmblat cu jărghii *[jărdii (nuiele)]* di sălci*[-cii]*, s-ni-apărăm di câni; cu clopoţăl, cu buhai *[instrument ce imită mugete]*.

Ivan Berezóvschi,
80 de ani, iunie 1970,
Dobriánka – regiunea Kirovograd (Ucraina)

54) *[Colindă]*

Florili dalbi di măr dulşi.
Sculaţ, sculaţ, oamini buni-u,
a-florili dalbi di măr dulşi *[acest rând-refren este reluat după fiecare vers al textului]*.

Noi îmblam *[egal cu: umblăm]*
şi colindam-u *[colindăm-u]*
cu sara lui Dumnadzău.
Dumnadzău îi mititel-u,
mititel
şi-nfaşaţăl-u;
faşî dalbî di matasî
ş-on scutic
di urşunic-u.

Daţ cruşca batrânilor-u,
da şî-n stânga – busuioc-u,
busuiocu' – fetilor-u,
trandaşir – nevestilor-u,
nyinta craţî *[minta (menta) creaţă]* –
babilor-u,
şimbruşor – moşnejilor-u,
schic di grâu – plugarilor,
da ordzu – catanilor-u,
da malai – şiobanilor-u,
da hrişca – ţâganilor-u,
da ovăsu' – cailor-u.

'N astî noapti-ntunicoasî,
di ni plouî, di ni varsî
şî din streşânî ni chicî,
rău cojoaşili ni stricî,
lasî-n casî
dupa masî
şî drejiţ paharili,
pahareli,
stacaneli
ş-o barelcî
di horelcî *[holercă]*
ş-on ulcior di brahî *[bragă]* dulci –
on colinda-o şî ni-on duşi.

Buna vremea c-o colindî!
Sî va şii sărbătorili cu ghini!

[Despre această colindă:] E-i multî *[adică: lungă]*! Ş-an mai uitat-o. E-i tari multî... Di vo patrudzăşi di ai n-am colindat.

55) *[Oraţie de Anul Nou]*

S-o sculat badiţa-ntr-o sfânta jioi
cu pluguşoru' cu opt bouleni.
Brazdî neagrî-ny răvărsa,
cu boronili-ny borone –
grâu' roşu răsăre.
Hăi!

Da bădiţa,
la lunî,
la săptămânî,
grâu' – copt ca luna,
în pai ca trestia,
schicu – ca pasârea,

https://biblioteca-digitala.ro

[în bob] – ca madzârea.
Hăi!
Da bădița
o aleargat acasî
și ny-o apucat
doispreși arătoraș *[plugari/agricultori]*
și nyi i-o pus
din capăt' pământului,
din puterea vântului;
cari sașiara,
cari cara,
cari punc clăi
în bondăi *[?]*
și – la fațarea di-aramî,
unu' Dumnedzău îi țâni di samî.
Hăi!
Da bădița
pi Murgu l-o-nșalat
și la târg, la dugheni ny-o aleargat
ș-o cumparat...

... nouî epi
suruepi *[sirepe]*
di nouî ai sterpi,
cu cochiti di mighii *[?]*,
coami di frânghii;
când li-o pus –
cu codzâli felezue,
cu budzâli vânt trăje,
ca di moarî *[grâu curat]* fășe.
Hăi!
Ș-o apucat badița
douspreși carî
-n paharî *[-n povară, împovărate]*
ș-o purșes la moarî.
Ș-o dat piști-o babî chioarî
cu-o gainî subsuoarî
ș' l-o-ndreaptat drumusoru la moarî.
Hăi!
S-o dus la moara
lu Holová *[Mai-Marelui]* –
n-ave șioarișî și mânca,
s-o dus la fântâna *[sic]* lui Chiricî –
sî trăje doi șiobani *[sic]* di chicî.
Pintru și? Pintr-on boț di mamaligî.
Hăi!
... Da morariu,
meșter mari,
cu sfredelu' și toporu-n mânî,
o făcut șioc-boc
ș-o pus moara la loc.
Cân soarili sfință,
bădița saș-n moarî ny-i dușe;
cân soarli răsăre,
bădița saș din moarî-i scote
și-nspri casî...
Hăi!
Da lelița,
cu brâu' lasat pi șăli,
pin zăbreli
cata pi steli,
pi lun' noauî,
di nu vini bădița di la moarî...
Hăi!
Da lelița
o-aleargat a triia casî
dupa sâtî deasî
di matasî,
da era pre deasî...
Ș-o gasât una mai rarî
di nagarî.
Pi undi iara rarî, o cârche;
pi undi iara deasî, o stroche.
Hăi!
Ș-o șernut
trenchea –
flenchea
dintr-on sac
de-on colac,
dintr-on nyirtic –
de-on covrig,
dintr-o nyerți –
de-o pupăzî.
Hăi!

https://biblioteca-digitala.ro

Di mult n-am îmblat cu „Haitu"...

Viné şî ma ruga di la bisăricî, ş-ap' ma duşem sî haem, şî colindam. Şi strânjém (câ tot omu da doi colaşi) – la bisăricî... Vindém colaşi*[i]*. *[Despre o veche colaborare, în primele decenii ale veacului XX, a bisericii cu interpreţii de urături şi colinde, în spaţiul din stânga Bugului de Sud (pare-se mai mult în interesul bisericii), aşa cum deducem şi din relatarea informatorului, aflăm din expunerea pe care o face unul dintre etnosociologii campaniei de cercetări pe teritoriul dat în anii 1942–1944*[2]*: „în cadrul sărbătorilor de iarnă (Crăciun şi Anul Nou), am remarcat ceva care lipseşte peste tot din obiceiurile ... din ţară. Colindătorii, după ce şi-au isprăvit colindatul pe la casele oamenilor, «adună grămadă» toţi banii primiţi, îi numără şi nu şi-i împart între ei. A doua zi, aceşti bani sunt predaţi în totalitate bisericii din localitatea respectivă. În multe din aşezările cercetate, aceşti colindători îşi vând colacii primiţi, iar banii adunaţi îi donează, de asemenea, bisericii din localitate"*[3]*.]*

56) *[Formulă de mulţumire pentru colacii oferiţi de gazdă]*

Mânţănyim di-aişti colaşi,
cî ii nu-s araţ
c-un bou, cu douî *[sic]*,
cum ni pari nouî,
da ii s-araţ cu opt bouleni!
Bouleni şiia
cân sî râdica,
locu sî cutremura!

A-lin
margalin,
sanatati,
bunatati!

57) *[Oraţie de nuntă: conăcăria, cum se practica]*

Dacî iara moldovniascî nuntî[4], ş-a' *[ş-apoi]* ma pofte pi mini *[să spun conăcăria]*...

Ajunjém la sat *[unde eram poftit]*, dishamam doi cai. Vornicu' *[conăcarul]* şî „diputatu" *[însoţitorul conăcarului]*, ni suém călări şî ni duşém la... aşiala, la nyireasî.

Buna vremea la dunyiavoastrî!

Da ii *[cineva dintre rudele miresei]* işă amu şî-ntriaba:

---

[2] Este vorba de o campanie etnosociologică împărtăşind principiile direcţiei de cercetări Dimitrie Gusti – Henri H. Stahl – Traian Herseni, desfăşurată sub conducerea şi îndrumarea lui Anton Golopenţia (vezi următoarea trimitere de subsol, p. 13–14, 49).

[3] Anton Raţiu, *Românii de la est de Bug. Cercetări etno-sociologice şi culegere de folclor*. Prefaţă de acad. Vladimir Trebici, Bucureşti, 1994, p. 43.

[4] Topica sintagmei „moldovniascî nuntî" (în loc de „nuntî moldovniascî") este copia (calchierea) topicii ruseşti „moldavskaia svadiba" (aceeaşi topică, la ucraineni şi alţi slavi).

https://biblioteca-digitala.ro

Da şi îmblaţ?
Şi cataţ?
– Ia' şi *[iată ce]*.
Vă mânţănyim dunyiavoastrî,
c-aţ işât
ş-aţ întriabat
şi-mblăm,
şi cătăm,
şi fel di vonişi sântem.

Noi nu sântem nişi haituşi *[haiduci]*
di uşis turşi *[turci]*,
niş carabanaş' *[?]*,
di strâns jitili pin sat,
da sântem
doi fii domneşti,
cu cai împărăteşti;
cai*[i]* – buni di vânî,
voinişi – buni di gurî.
Noi ni-am pornit
pi crângu' şerulu,
pi lunyina stelilor;
luchi *[lupii]* urla,
hulpili jiuca,
da noi nu ni-am abatut
dicât undi o cadzut
o ste lunyinoasî;
ş-o cadzut
într-aesti curţ di casî,
undi esti
nuş' şi linî –
cătălinî,
nuş' şi poamî di gradină –
di-nflorit înfloreşti,
di rodit nu rodeşti;
noi dac-om lua-o...
din câmp în câmp,
din punti-n punti,
la a doilea parinti –
noaptea a-nflori,
dzâua nu s-a veştedzî
şî la toţ şinsti le-a şi,
la toţ le-a mânţănyi.
Da dunyiavoastrî gatiţ-va
cu scârti di fân,
cu bótşi *[poloboace]* di jin,
cu ialojiţ grasî,
cochili frumoasî.
Craiu' nostru cân s-a-ncălica,
multî şinsti-om capata;
craiu' nostru cân a vini,
pomântu a hui;
craiu' nostru cân s-a discălica,
pomântu s-a cutremura.

Ma rog, prinyiţ,
c-am îmblat pin porumbreli *[-le]*
ş-am învaţat puţunteli.

Ş-anti *[ş-apoi]* amu ni da câti-on stacan di jin or horelcî. Ş-anti dzâşé: „Pojálusta *[poftim]*, viniţ. Poftim!" Ş-a' *[ş-apoi]* ni duşém şî dam zvéstii *[-ie] [de ştire]*. Ş-a' viné starostili cu colacu. Amu, la aşela-i dzâşém: „Mânţănyim di colac... " *[urmează o formulă asemănătoare celei citate mai sus, textul 56]*. El *[gospodarul casei]* ş-anti *[după aceea]* işă şî ni pofté pi toţ în-nuntru...

Di vo patrudzăşi di ai n-am spus conocăria. *[Mărturii similare avem de la informator după colindă şi oraţia de Anul Nou – reiese că nu a exersat aceste creaţii folclorice de prin anii '20 sau şi mai devreme, ceea ce corespunde perioadei sovieto-bolşevice de interzicere a sărbătorilor religioase şi a datinilor populare*[5]*.]*

[5] Cf. Gheorghe Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni (credinţe şi obiceiuri)*, REF, 1993, nr. 1–2, p. 61, 66–67.

https://biblioteca-digitala.ro

Ion Cóvaci,
80 de ani, iunie 1984,
Glubókii Pótok – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

58) Pihniţa lui Pintea
[Povestire legendară]

Pintea-viteazu o avut o pihniţă *[peşteră]* aici, la noi, la Cărbunişti; în muncel, nu departe. Este şi amu sămnu pe unde întra. Da s-o ponorât, s-o astupat amu; da era mare, că întorcea şepte cară cu boi pintr-însa.

Să ducea Pintea la bogaţ şi lăsa o ţidulă, că: la ziua cutare să gătească atâţia bani şi un bou sau doi. Bogatu' chema poliţia, da tot dejeaba, că Pintea lua şi bani*[i]*, şi boi*[i]* – şi să ducea la Pihniţă. Nu-l putea prinde nici o poliţie.

Mânca pin restorane pe gratis – toţ să temea să-l refuze cu ceva, ce n-ar fi cerut.

Pintea o fost un om harnic *[puternic]*: un bou singur îl anina în cui şi-l bolca *[jupoia]*.

[Un tânăr din Cărbunişti ne-a arătat (mie şi colegului E. Junghietu) locul de intrare în Pihniţa lui Pintea; ne-am încredinţat că se poate pătrunde, înaintând încovoiat, câţiva metri. Tânărul ne-a mai arătat un loc, în păduricea de munte, la vreo sută de metri, unde era ieşirea din Pihniţă – acum doar nişte pietre îngrămădite sub rădăcinile copacilor crescuţi deasupra. Şi alţi localnici ne-au vorbit cu expresă încredere de aspectul spaţios, în trecut, al peşterii – încăpătoare, largă, înaltă –, în care „se umbla călare" şi „încăpeau cară cu boi".]

Fiodor Crăciún,
80 de ani, august 1987,
Pârâta – Dubăsari (Stânga Nistrului)

59) Când raji Nestru
[Credinţă]

Când raji *[rage, vuieşte]* Nestru, trebî s' sî-neşi*[-nece]* cariva; un băet, o fetiţî. El când raji, şeri *[cere]* cap di om.

60) Groapa Somnulu
[Povestire superstiţioasă]

Groapa Somnulu-i aişi *[nu departe de marginea satului]*, în Nestru. Aşa-i dzâc...

Ap' în Groapa Somnulu, şini s-o scaldat, îl traji apa la fund. Acoló sî-nvârteşti apa şî-l traji pi om. Cât nu s-ar munşi sî iasî (chiar di-noatî ghini), nu poati scapa di-acolo.

https://biblioteca-digitala.ro

61) O fost pricaz sî-i uşidî pi bătrâni
[Povestire legendară]

O fost pricaz *[ordin]* sî-i uşidî pi bătrâni, ca sî nu sî cheltui*[-uie]* din mâncari*[-re]*, s-ajiungî pintru-aşiilanţ.

Ei, pricazu-i pricaz – trebui*[-uie]* s' sî dăi *[deie, dea]* tăţ dupa pricaz. Da s-o găsât doi fişiori – l-o ascuns pi tata lor, bătrân, într-o stâncî *[peşteră]* di chiatrî...

Ş-ap-o fost, cî tari*[-re]* muré nărodu di foami. Nu iara pâni*[-ne]*, nu iara şi samana. Nu ştié nimi şi sî mai facî.

Aşii doi băeţ, di l-o ascuns pi tat-su, sî duc la stâncî şî grăesc cu tat-su:

– Şi sî faşim, tatî? N-avem şi samana. A sî murim cu tăţ di foami.

Da el dzâşi:

– Băeţ! Araţ tăti drumurli! Cî pi drumuri – dă!: sî carî grâu, sacarî, ordz, popşoi.

Ş-apî ii aşă ş-o făcut...

Ş-o prins la *[au obţinut]* sămânţî băeţî...

Di-amî – pricaz: sî nu mai uşidî bătrâni*[-nii]* (cî i-o-ntreabat pi băeţî iştia, şini i-o pus la cali. Şî ii o spus: „Iaca şini ni-o pus la cali: părintili nostru").

Mihail Dubovíc,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

62) *[Numărătoarea jocului „de-a Ascunsu"]*

Una, două,
şăpte, nouă,
sari*[-re]* cloşca di pi ouă;
a sărit
şi a fugit –
tu eşti bun di anyijât!

63) *[Numărătoarea jocului „în Vizitiu"]*

Eri am fost la Dorohoi
c-o căruţî di gunoi;
iapa este, mânzu nu-i
şi-l pripun *[presupun]* pi dumnialui.

64) În oraşul Vicleent
[Colindă]

În oraşul Vicleent
poftiţi, bóeri, şi priviţi,
că az Domnul s-a născut –
prorocirea de demult –
din sămânţa lui Avram
şi din roada lui Adam.
Trei crai de la Răsărit
s-au culcat pe fân cosit,
înjerii zburau pe sus –
asaná-ua lu' Isus.

https://biblioteca-digitala.ro

Elena Fédea,
10 ani, iunie 1984,
Podişór – regiunea Transcarpatică (Ucraina)

65) Podul de piatră
[Joc infantin]

Copiii se împart în două grupe şi cântă, mişcându-se în apropiere unii de alţii:

Podul de piatră! şi l-au mânat,
Podul de piatră! şi au făcut altul
A venit o apă încă mai înalt.

După cuvântul „înalt", fiecare se străduie *[se străduie]* să-şi mărească grupa, prinzând pe cineva din cealaltă grupă. Apoi, din nou..., până din două grupe rămâne una – „podul de piatră".

66, 67) De-a „Merc moşul pân grădină" şi de-a „Epuraşu făr' de casă"
[Jocuri de copii, cântecele lor]

Mere *[merge]* moşul – Ce?
pân grădină Mere *[merge]* moşul pân grădină
ş-ar mânca, ş-ar mânca,
ş-ar mânca o pară. ş-ar mânca o pară...

Şi tot aşa mai departe...

Ne mai jucăm de-a „Epuraşu făr' de casă", cântăm: „Mere ursul pân pădure / după fraji şi după mure..."

Motrona Hlínca,
80 de ani, august 1987,
Plopi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

68) La trii bordei*[-eie]* di la noi-u

[Colindă pentru tinerii de însurat şi pentru cei logodiţi. Fiecare vers este cântat în reluare. O colindă pentru tinerii căsătoriţi, din acest sat, de la un bărbat cu acelaşi (!) nume de familie – Vladimir Hlinca, de 45 de ani, a fost înregistrată în 1943, tot în august (la distanţă de 44 de ani), de către etnomuzicologul Constantin A. Ionescu[6]*.]*

[6] Vezi *Colinde din Transnistria*. Prefaţă de Traian Herseni, cuvânt înainte, studiu introductiv, texte şi melodii culese şi notate de Constantin A. Ionescu, ed. a II-a, întregită. Chişinău. Edit. „Ştiinţa", 1994, p. 105–106, 180. Oare mai trăieşte bucureşteanul Constantin A. Ionescu? Ar fi interesant, cred, să afle că am înscris şi eu colinde, nefiind muzicolog, în satul în care d-lui adunase folclor în vremea războiului (V. Cirimpei).

https://biblioteca-digitala.ro

La trii bordei di la noi-u
la şini esti flăcău holtei-u?

[Cadenţa acestor versuri (primul de 9, al doilea de 8 silabe melodice) este susţinută datorită pronunţării diferite a vocalei „i" în finalul cuvintelor: „bordei", cu „i" plin (echivalând cu literarul „bordeie"), „şini" şi „esti" – cu „i" scurt, devenite monosilabice, situaţia ultimelor două reapărând în versul al cincilea.]

La (Ion) îi mai holtei-u.
A triia casî di la noi-u
la şini esti fatî frumoasî?
La (Gavril) îi mai frumoasî.
Mai frumoasî cum s'mai şii?! –
parcî-i scrisî-ntr-o hârtii,
şî hârtiia-i pocostit-u *[poleită, aurită]*,
(Ghiorghi) cu (Anica)-s potrijiţ-u
pi la ochi, pi la sprânşeni,
ca doi hulubaş la peni.
Chiaptaraş cusut cu tort-u,
amândoi-s mândriţ la portu;
chiaptaraş cusut cu aţî,
amândoi-s mândriţ la faţî.
Şini-ny tai*[-aie]* lemni-n dos-u?
Tot (Ghiorghi) şeal frumos-u.
Şini-ny porăi*[-ăie]* în faţî?
Tot (Anica) şei frumoasî.

69) Şei gradin', aşei toloacî

[Colindă pentru tinerii căsătoriţi. Fiecare vers, împreună cu refrenul „leli Uliianî", se cântă de două ori.]

Şei gradin', aşei toloacî,
leli Uliianî,
da-n grădinî –
o fântânî.
Şi sî vedi la fântânî?
La fântânî – o prostiri *[un cearşaf]*.
Şini-ny şădi pi prostiri?
Hulughiţa ş' hulubaşu.
Cum sî cheamî hulubaşu?
Hulubaşu îi (Andruşa).
Cum sî cheamî hulughiţa?
Hulughiţa îi (Darunya).
Şi li-i da-li di lucrat?
Ghil *[bumbac]* curat di dipanat.
Şi li-i da-li di mâncat?
Lapti dulşi cu alac.
Şi li-i mai da di lucrat?
Galghinuş *[gălbenaşi]* di numarat.

70) La Poiana Grecilor-u

[Colindă pentru copil de leagăn. Fiecare vers se cântă de două ori, după a doua zicere a versului adăugându-se refrenul „Ler, Ler, oi, Doamni".]

La Poiana Grecilor-u
Ler, Ler, oi, Doamni,
esti-on leagăn di matasî.
Şini-ny şădi-n leaganaş-u?
(Petrişor) aşel frumos-u,
el sî-ny şiibî sanatos-u,
sanatos-u şî voios-u.

Vera Istrati,
80 de ani, 20 iunie 1988,
Ádler – ţinutul Krasnodar (Rusia)

https://biblioteca-digitala.ro

[În nemijlocita vecinătate a aeroportului din Adler se află, de o parte şi de alta a unei străzi, casele câtorva sute de români, care alcătuiau, până pe la mijlocul acestui secol, satul Moldovka (s-ar traduce: Mica Moldovă, Moldovioara); în prezent, Moldovka este periferia nord-vestică a oraşului Adler. Căutându-i pe băştinaşii acestei suburbii, unde au ajuns a locui şi reprezentanţi ai altor naţii, tot umblând cu întrebatul de la o casă la alta, am întâlnit oameni de vârstă medie şi înaintată, care se mândreau cu originea lor etnică, de moldoveni, însă fără a mai cunoaşte limba română; îmi vorbeau ruseşte, cu multă înflăcărare, despre dansurile şi cântecele populare, despre filme şi alte manifestări cultural-artistice moldoveneşti, pe care avură uneori norocul să le afle prin intermediul ecranului cinematografic şi al televiziunii din Moscova.

În speranţa descoperirii vreunui deţinător al graiului de obârşie, ne-am apropiat (eram cu folcloristul Sergiu Moraru) de prispa unei case de lângă stradă, unde şedea, cu ochii la drum, examinându-ne ca pe oarecare necunoscuţi, o bătrânică slabă, uscătivă şi, cum era să aflăm, necăjită, bolnavă, supărată de nevenirea morţii, prea puţin dispusă de a conversa cu cineva. I-am spus cine suntem, ce căutăm şi că am vrea să auzim de la domnia-sa măcar o fărâmă-două de vorbă moldovenească. Şi iată cu ce ne-am ales:]

71) *[Mărturisire despre uitarea limbii materne]*

Iá takáia moldavánka, şto govoriú odnó slóvo po-armeánski, odnó po-tatárski, odnó po-gréceski... *[Halal moldoveancă din mine, dacă am ajuns a vorbi un cuvânt armeneşte, unul – tătăreşte, altul – greceşte...]* Nu ştiu, măi, nyicî. Eu di tăt am uitat moldoveneşti*[-te]*.

72) *[Despre obiceiuri funerare]*

La mort sî fac hólupţî (găluşti) *[cu „i" lung – forma regională a lui „găluşte": de observat că, după ce a pronunţat ucraineşte „holupţi", bătrânica şi-a amintit şi corespondentul românesc al cuvântului]*, borş, cartoafi, peşti*[-te]*...

În mânî la mort pun lumânari*[-re]*, parali*[-le]*... Parali-i pun, ca sî cumpiri*[-re]* pământ, un' sî duşi*[-şe]*... (Înainti iarau *[la gospodărie]* boi, vaşi, găini... Amu nyicî n-am).

Înainti aşă iara: cari*[-re]* sî spândzura, pi ii *[pe ei (pe aceia)]* adélno *[aparte]* îi îngropa; da amu-i îngroapî pi tăţ la un loc *[adică, fără vreo delimitare, spuse informatoarea cu vădită nemulţumire pentru stricarea obiceiului]*.

73) *[Despre sărbători calendaristice şi unele dintre obiceiurile acestora]*

Sărbători sânt: Sfântu-Vasâli, Dóchia, Gheórghia prázdnik *[sărbătoarea de Sfântul Gheorghe]*.

La Paşti *[-şti cu „i" scurt]* sî-mblá cu „Hristos-u-nvet!"*[Hristos a înviat!]*, cu ouî roşî i sinii *[şi albastre]*.

https://biblioteca-digitala.ro

La Andrii – gadáiut, ţepleáiutsia za derévia *[se vrăjesc, ghicesc; se apucă de copaci (prin apucarea, de obicei, cu ochii legaţi, a unor copaci sau pari ai gardului, fetele de măritat „aflau" chipul şi starea viitorului soţ]*.

La Crăşiun brosáiut sapóg cérez crâşu *[aruncă o cizmă peste acoperişul casei]*...

74–76) *[Uzanţe ritualice pe timp de secetă]*

Ca sî ploai*[-ie]*, o udau pi-o védimî *[vidmă, strigoaică]*... Sî strocheu cu apî... Chemau pi popa. Îmbla popa pin ogradî, pin grădinî, pin livadî. Stroché cu aghiazmî.

77) *[Despre descântece]*

Discânta una... Eu la dânsa mă duşém *[ca să-mi descânte]*.

Eu am ramas făr' di mamî. Nu m-o-nvaţat *[mama vitregă]*; şi fost mama me dreaptî, ave sî ni-nveţî *[pe fiice]* discântişi*[-şe]*.

78) *[Din formula de vrăjire cu ajutorul buburuzei]*

Un'i-i zbura,
acoló ti-i *[sic, nu: m-oi]* mărita.

79) *[Din formula infantină de despărţire de dintele căzut]*

Şioar'şi *[şoarece]*, şioar'şi, îţ dau dinti rău şî dă-ny bun! *[Vezi şi nr. 88, din sudul Basarabiei.]*

Andrei Lischévici,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

80) *[Ghicitoare]*

Esî moşu din colibî
cu nasu plin di măligî.
(Şitoriu *[sucitorul, melesteul]*)

Valentin Macedónschi,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

81–83) *[Trei acţiuni ritualice în legătură cu ploaia]*

Când nu plouă, îi uscăciune; pentru ca ploaia să vie, faci o groapă pătrată, de-o şchioapă, pui două beţe *[beţişoare]*-n cruce *[în gropică]* şi zici *[de câteva ori]*:

https://biblioteca-digitala.ro

Două beţe-n tine –
ploaia vine.
Iar ca ploaia *[ploile îndelungate]* să se ducă, zici *[de câteva ori]*:
Două beţe-n cruce –
ploaia se duce.
Sau: pui în uşă un cuţit, înfipt într-un uşor, iar jos – ciocorba şi lopata-n cruce *[fără careva zicere]*.

84) *[Oraţie de Anul Nou, a copiilor]*

S-a sculat bădiţa
într-o joi dimineaţa
cu ochii nispălaţi,
cu juncanii ni-nvăţaţi;
s-a dus sî ari
Drumul Rusalimului
şi Valea Guralimului.
Hăăăi! Hăăăi! Hăi!
A dat bădiţa
peste o vână
de râmă
şi s-a făcut căruşoara
nimic!, fărâmă!
A luat bădiţa
lemnili subţioară,
ferili-n căruşoarî
şi s-a dus la moş Ion Catarjiu –
din fundu pământului *[cu orice preţ]*
sî-i dreagî căruşoara!
Moş Ion
din foai*[-ie, foiuri]* foia,
din ciocani*[-ne]* ciocănea,
iar lui bădiţa,
de binc ce-i părea,
cu capul de boronă se bătea.
Hăi! Hăi! Hăi!

[Dialogând cu informatorul: – Tu ai îmblat cu „Hăitu"? – Am îmblat. – Când ai îmblat? – Iarna trecută, şi mai înainti. – Da de la cine-ai învăţat hăitura? – Din carti...

Apropo de ultimul amănunt. Deprinderea de către elevi a unor texte folclorice datorită cărţii, în a doua jumătate a sec. XX, este un lucru pe deplin firesc; de multe ori însă, repunându-l în circuitul oral, copilul-adolescent conformează textul „din carte" legilor nescrise de răspândire a folclorului – omiţând şi adăugând unele cuvinte sau noţiuni, re-creându-i astfel conţinutul (ceea ce putem percepe şi din lecturarea acestei mici oraţii).]

Vasile Nedénco,
10 ani, mai 1970,
Kamâşévka – regiunea Odesa (Ucraina)

85) *[Descântec infantin pentru scoaterea apei din urechi]*

Ca să scoţi apa din urechi, la scăldat, pui mâinile la urechi şi te învârteşti zicând:

Pălărie veche,
scoate apa din ureche;
pălărie nouă,
scoate apa dintr-amândouă.

https://biblioteca-digitala.ro

Eugenia Ostróvscaia,
10 ani, junie 1982,
Krasnoilskoe – regiunea Cernăuți (Ucraina)

86) *[Numărătoare pentru jocul „de-a Mijatca"]*

Un pahar cu apă rece – numai unul să rămâie
toți țiganii să se-nece, să se facă alămâie *[lămâie]*.

[Ghicitori]

87) Iarna și vara – în aceeași îmbrăcăminte. (*Bradul*)

88) S-a născut în apă, dar nu-i pește; sare pe pământ, dar nu-i iepure. (*Broasca*)

89) *[Jocul „de-a Broasca"]*

Copiii se așază jos, pe iarbă, formând un cerc. Prin numărarea de la 1 la 10, unul este ales ca să îmble cu o batistă în mână pe la spatele celor așezați cerc. Pe neobservate, sloboade batista la spatele unuia, mergând mai departe până ajunge din nou lângă cel cu batista la spate, îl lovește peste umăr numindu-l: „Broască!". Cel numit așa se așază în mijlocul cercului. Jocul continuă până rămân doi – cel care îmblă cu batista și cel de jos.

Cel care a-mblat ține ochii *[își astupă ochii]*, iar celălalt ia de la fiecare „broască" un lucru (bold, batistă, jucărie, bucățică de crenguță – ce-o fi), apoi îl întreabă pe cel cu ochii astupați: „Ce să facă Broasca pentru lucrul *[obiectul]* ista?" Cel cu ochii astupați dă felurite porunci, de pildă: „Să sară într-un picior", „Să sară ca broasca", „Să spună o poezie", „Să cânte un cântec", „Să cânte ca cucoșul" și altele, iar „broasca" îndeplinește porunca, spre hazul celorlalți, și așa își capătă lucrul.

Dar în timpul când se lasă pe neobservate batista la spatele cuiva, dacă cel cu batista la spate observă la timp, se ridică repede și umblă el cu batista, iar cel care a-mblat până la dânsul se așază în cercul celorlalți.

Victor Perciún,
10 ani, mai 1970,
Kamâșévka – regiunea Odesa (Ucraina)

90) *[Datină infantină la schimbarea dinților de lapte]*

Când ne cade un dinte, îl azvârlim peste acoperiș, „la șoarece", și zicem: „N-ați un dinte de os! Dă-mi un dinte de oțel!"

91) *[Obiceiul umblării cu „Steaua"]*

Steaua se face rotundă, din hârtii colorate; în mijloc – o iconiță. Îmblă, de obicei, băieți *[-ți cu „i" scurt]*, de la amiază pân în sară. Se zice:

https://biblioteca-digitala.ro

Naşterea ta, Hristoase, ce slujeşte stelilor dreptăţii.
Dumnezeul nostru, De la ste s-au învăţat, Doamne,
răsăritu' lumii. să-ţ' să-nchine Ţiia.
Luminează cunoştinţa Slavă Ţiia!

92) *[Obiceiul umblării cu „Mielul" (teatru folcloric)]*

Se îmblă şi cu „Nyelu' "... Fac o mască dintr-o pele de nyel, cu borţi la ochi şi gură. „Ciobanu"-i cu cojoc pe dos, cuşmă de oaie; cu troanşe *[tălăngi]* (vo şăpte) la brâu; cu fluier. Altul – măscărit *[murdărit, uns]* de cenuşă...

După ce spun ceva (eu nu ştiu), li se dă un colac; C i o b a n u l îl ia în mâni şi zice o poezie (eu n-o ştiu).

Iarna trecută, şi mai an, băeţi mai mari şi oameni *[însuraţi]* au îmblat cu „Nyelu' ", noaptea, la Crăciun.

Grigore Rudi *[-di cu „i" scurt, nesilabic]*,
10 ani, august 1964,
Ofatinţi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

93) *[Formulă infantină de scos apa din urechi]*

Curcubechi-bechi *[melc]*, şi-un căţel de usturoi
scoate apa din urechi, de la popa din gunoi.
că ţi-oi da parale vechi

Mihail Tabán,
10 ani, august 1964,
Ofatinţi – Râbniţa (Stânga Nistrului)

94) *[Formulă de îndemn pentru răsplătirea urătorilor la sărbătoarea de Anul Nou]*

Hei, la prighei *[?, probabil e deformarea: „Hăi, la prinei", fiind vorba de boi prinei (cu părul tărcat)]*
cu coada de arghei *[?, posibil: „ardei", adică iuţi, harnici]*!
Săriţi cu colăşelu,
cî mănâncă lupu purşelu!

95) *[Zicere ironică despre femeile-descântătoare]*

Leacu – fie ori nu fie,
plata *[recompensa pentru serviciu]* babei să se ştie!

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TUDOR PAMFILE. CONTRIBUȚII BIOBIBLIOGRAFICE (I)

PETRE FLOREA

Tudor Pamfile (1883–1921), unul dintre marii noștri folcloriști, nu a fost ceea ce numim astăzi un profesionist al acestei frumoase îndeletniciri. El a fost ofițer în armata română și de aici și-a procurat mijloacele de subzistență. Iar pentru că până azi asupra acestui aspect al vieții lui nu s-a accentuat cu prea multă stăruință, am găsit că ar fi utilă o privire mai amănunțită în ceea ce privește profesiunea reală a lui.

Cariera militară a lui Tudor Pamfile începe devreme. După absolvirea, în anul 1899, a gimnaziului din Tecuci, el susține în vara aceluiași an concursul pentru câștigarea unei burse la Școala Fiilor de Militari din Iași[1], fiind admis în clasa a V-a, încadrându-se, astfel, între „tinerii cari au obținut nota medie satisfăcătoare" (un fiu de militar, cinci premianți și 17 prin concurs) și trebuind să fie prezent la școala respectivă la data de 30 septembrie 1899[2].

Hotărârea pentru frecventarea acestei școli a fost determinată de precaritatea mijloacelor de întreținere pe care familia i le putea oferi la un liceu civil[3]. Bursa la Școala Fiilor de Militari din Iași îi asigura existența (cazare, îmbrăcăminte, hrană) pe tot parcursul celor trei ani de studiu, cu singura condiție de a nu rămâne repetent.

Pentru că în cunoscutul și, până în prezent, singurul studiu cu caracter monografic dedicat remarcabilului folclorist (am în vedere pe cel elaborat acum patru decenii de către Valeriu Ciobanu) referirile la această școală lipsesc, voi nota în continuare câteva date despre instituția în care Tudor Pamfile și-a făcut studiile liceale.

Școala Fiilor de Militari din Iași era, prin regulament, o instituție militară destinată „a veni în ajutorul instrucțiunei și creșterii fiilor de militari de orice grad și a da tutulor tinerilor, cari voiesc să îmbrățișeze cariera armelor, o instrucțiune generală, pregătindu-i, în același timp, pentru a putea fi admiși în școalele de

[1] „Monitorul Oastei", nr. 42, 27 septembrie 1899, p. 760 (*Decizia ministerială nr 226 din 22 septembrie 1899 relativă la numirea de elevi bursieri și semibursieri în școalele de fii de militari, Iași și Craiova*, art. 1), unde Tudor Pamfile figurează ca unic bursier nou-admis, „cu începerea anului școlar 1899–1900". În decizie mai sunt menționați șapte bursieri și zece semibursieri dintre elevii aflați deja în școală.

[2] *Ibidem*, p. 761 (*Decizia ministerială nr. 227 din 22 septembrie 1899 relativă la admiterea a mai multor tineri în Școala de Fii de Militari, Iași și Craiova*).

[3] Valeriu Ciobanu (*Tudor Pamfile*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", an. V, 1956, nr. 1–2, p. 44) o spune clar: „spre a ușura familia".

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 185–202, București, 1999

Institutul de Etnografie și Folclor

https://biblioteca-digitala.ro

ofiţeri"[4]. Programa şcolii era corespunzătoare celor trei clase ale cursului superior din învăţământul secundar civil, secţia reală (art. 2), necesitând deci, pentru „admisiune", obligativitatea absolvirii gimnaziului.

Şcoala aceasta, „cea mai veche instituţiune de cultură militară moldovenească"[5], fusese înfiinţată la 17 februarie 1857 din iniţiativa maiorului (mai târziu general) Gheorghe Adrian[6], care o şi conduce până în 1860. După o perioadă de funcţionare la Bucureşti (1862–1866), în urma unificării cu şcoala de aici (datând din 1847, creată din îndemnul lui Ioan Em. Florescu[7]), aceasta va fi mutată din nou la Iaşi, având o durată a cursurilor de cinci ani (primul fiind de încercare) şi un profil de şcoală de ofiţeri. Abia în 1872 se operează o divizare a acesteia în două instituţii distincte: o şcoală de infanterie şi cavalerie (cu sediul în Bucureşti şi cu o durată a cursurilor de doi ani) şi o alta pregătitoare pentru şcoala de infanterie şi cavalerie, numită Şcoala Fiilor de Militari, cu reşedinţa la Iaşi, cu durata cursurilor de patru ani, echivalente cu cele ce se cereau la bacalaureat, minus cele de limbile greacă şi latină, dar având în plus cursurile militare[8]. Începând cu anul şcolar 1909–1910 şcoala se va numi, cum era şi firesc, Liceul Militar din Iaşi, iar din 13 ianuarie 1929, pe baza Înaltului Decret nr. 25 din 4 ianuarie 1929, va primi titulatura Liceul Militar „General de Divizie Gheorghe Makarovitsch"[9], după numele fostului ei director din anii 1881–1894. Pe parcursul istoriei sale, aici au predat o seamă de personalităţi ale ştiinţei şi culturii româneşti: V.A. Urechia, Nicolae Ionescu (istorie), Ştefan Micle (fizică),

[4] *Regulament al şcoalelor de fii de militari*, Bucureşti, 1900, p. 3 (cap. I, *Scopul şcoalei*, art. 1). Citez din regulamentul care era în vigoare în vremea studiilor lui Tudor Pamfile, act ce îl înlocuieşte (potrivit raportului ministerial nr. 2635 din 30 mai 1900) pe cel din 1896.

[5] N. Negreanu, *Un vechi aşezământ militar*, Bucureşti, 1929, p. 5.

[6] Despre Gheorghe Adrian (1820–1889), participant la Revoluţia română de la 1848, personalitate militară marcantă de la mijlocul veacului trecut, autor al unor lucrări de teorie şi doctrină (*Idee răpede despre resbelul de partizani*, Bruxelles, 1853; *Mémoire sur l'organisation de la force armée de deux Principautés roumaines réunies*, Bucureşti, 1858), vezi: Dumitru Matei, *Ofiţeri şi generali membri ai Academiei Române*, în vol. *Armata şi societatea românească*, Bucureşti, 1980, p. 368–369; Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *Prezenţe militare în ştiinţa şi cultura românească*, Bucureşti, 1982, p. 17–19; Maria Totu, Petre Florea, Paul Abrudan, *Bărbaţi ai datoriei, 1848–1849*, Bucureşti, 1984, p. 1–2; *Istoria militară a poporului român*, IV, Bucureşti, 1987, p. 575–576; *Permanenţe istorice în doctrina militară românească*, Bucureşti, 1988, p. 96–97; Petre Florea, *Generalul Gheorghe Adrian donator la Biblioteca Academiei Române*, în „Biblioteca", an. VI, 1995, nr. 6–8, p. 214–215.

[7] Despre Ioan Em. Florescu (1819–1893), care a fost atât sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza, cât şi sub cea a lui Carol I, de mai multe ori ministru de război, în 1876 şi 1891 prim-ministru, iar în 1888 şi 1890 preşedinte al Senatului, vezi: Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 131–132; *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Bucureşti, 1979, p. 361.

[8] N. Negreanu, *vol. cit.*, p. 8. În vremea când Tudor Pamfile a frecventat cursurile acestei şcoli, durata lor era de trei ani.

[9] *Ibidem*, p. 17–18.

https://biblioteca-digitala.ro

Alexandru Lambrior (istorie, geografie), Grigore Cobălcescu (ştiinţe naturale, cosmografie, geografia României), Petru Poni (fizică, chimie) etc.

Admiterea în şcoală nu era uşoară pentru cei ce nu proveneau din rândul militarilor. Conform regulamentului citat, aceasta se făcea prin concurs, în limitele unui anumit număr de locuri, în aşa fel ca efectivul total al şcolii să fie de maximum 120 de elevi, iar acela al unei clase să nu treacă de 40. Pentru a intra în clasa a V-a (primul an de studiu), candidatul trebuia să aibă cel puţin 14 ani şi cel mult 17, împliniţi în cursul anului când se susţinea admiterea; să prezinte certificat că a trecut cu succes examenul de absolvire a gimnaziului sau cursul inferior din liceele civile; să fie sănătos. Dacă solicita bursă, trebuia anexat şi un act din partea comunei, unde „reşade" părintele sau tutorele, arătând impozitele ce le plătesc, mijloacele de existenţă, numărul de copii din întreţinere şi alte obligaţiuni ce grevează asupra situaţiei materiale a candidatului (*art. 8*).

După admitere se percepea o taxă pentru întreţinere şi studiu (de 400 lei pe an), plus încă una valabilă pe tot timpul şcolarităţii, de 150 lei pentru instalare, cărţi, furnituri (rechizite) etc. (*art. 24*).

În ceea ce priveşte desfăşurarea anului şcolar, programa de studiu era aceea a cursului superior, secţia reală, a unui liceu civil, la care se adăugau cunoştinţele militare, inerente scopului şcolii (*art. 30*)[10].

Cunoaştem din studiul lui Valeriu Ciobanu că „dragostea pentru creaţia populară îl năpădi brusc pe Tudor Pamfile" la începutul anului 1903, după audierea unei conferinţe a lui T.T. Burada în clădirea Universităţii din Iaşi[11]. Ca să poată participa la această conferinţă, Tudor Pamfile trebuie să fi învăţat bine şi să fi avut o comportare meritorie în timpul anului şcolar, pentru că altfel nu putea să beneficieze de „răsplătirile acordate elevilor", între care nu lipsite de importanţă erau ieşirile în oraş (*art. 70*).

Tudor Pamfile este prezent în această şcoală până cel mai târziu la 18 iunie 1903[12], pentru că, potrivit deciziei ministeriale nr. 106 din 17 mai 1903, examenul

---

[10] Cred că nu este lipsit de interes să arăt şi care erau în mod concret materiile de studiu, în ordinea crescătoare a importanţei lor, în conformitate cu prevederile art. 36: 1) scrima, gimnastica şi „înotarea", dansul şi canto; 2) lucrări grafice, ştiinţele naturale, geografia şi istoria generală, igiena, religia, filosofia, instrucţiunea civică şi economia politică; 3) matematicile, fizica, chimia, cosmografia, geografia ţărilor române, limba română, limba franceză, limba germană, regulamentele, morala şi disciplina militară.

[11] Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 44.

[12] Trebuie corectată, deci, informaţia oferită de dl Iordan Datcu în *Dicţionarul folcloriştilor Folclorul literar românesc* (Bucureşti, 1979, p. 319), menţinută şi în *Dicţionarul etnologilor români*, II (Bucureşti, 1998, p. 133), potrivit căreia Tudor Pamfile a urmat „şc(oala) militară din Iaşi" în „1899 1904", precum şi cea a dlui Mihai Popescu relativă tot la această perioadă: „intră bursier la Liceul militar din Iaşi, la absolvirea căruia, în 1901..." (Florian Gheorghe, Mihai Popescu, Ion Rotaru, *vol. cit.*, p. 210), ele nefiind riguros argumentate.

https://biblioteca-digitala.ro

de absolvire îi era fixat în intervalul 25 mai – 20 iunie[13], iar la 19 iunie era deja prezent la Şcoala de Infanterie şi Cavalerie din Bucureşti[14], unde fusese repartizat, după absolvirea clasei a VII-a, prin decizia ministerială nr. 169 din 11 iulie 1903, ca al 13-lea dintr-un efectiv de 62 de tineri[15]. În conformitate cu regulamentul şcolii, el ar fi trebuit să termine cei trei ani de studiu cu un an mai devreme. În dosarul său personal, aflat în Arhiva Ministerului Apărării Naţionale, se menţionează că a intrat în clasa a V-a la 28 august 1899, într-a VI-a la 29 iunie 1900, într-a VII-a la 17 iunie 1901 şi din nou într-a VII-a la 19 iunie 1902. Să fi repetat ultima clasă? În această eventualitate ar fi pierdut bursa. Cum s-a întreţinut oare? Să fi revenit la meditaţii, aşa cum a procedat în timpul gimnaziului la Tecuci? Şi când să fi făcut aceste meditaţii, cunoscut fiind că şcoala avea numai elevi interni? În orice caz, în ultima clasă trebuie să fi învăţat bine pentru ca, în zilele de duminică, să poată frecventa conferinţele de la universitate, unde l-a audiat, într-o fericită zi de la începutul anului 1903, pe Teodor Burada vorbind despre figura pitorească a lui Anton Pann. Este un eveniment major în biografia spirituală a tânărului licean militar, este momentul ce va declanşa marea sa pasiune pentru folclor, concretizată prin culegerea chiar în vacanţa de Paşti a acelui an a câtorva sute de cântece, din care Artur Gorovei îi publică deja câteva începând cu nr. 2 din aprilie 1903 al revistei sale „Şezătoarea", sub titlul *Cântece din ţinutul Tecuciului*[16]. Până acum această supoziţie a repetării ultimei clase a Şcolii Fiilor de Militari din Iaşi nu o pot susţine, din păcate, cu documente, dar sunt mai mult ca sigur că fenomenul s-a întâmplat, cauza fiind sănătatea precară a elevului (repetarea clasei într-un astfel de caz neatrăgând suspendarea bursei).

Aşadar, de la 1 iulie 1903, Tudor Pamfile („Pamfil Theodor") figurează ca elev în clasa I la Şcoala de Infanterie şi Cavalerie din Bucureşti[17], începând efectiv cursurile, în cadrul secţiei de infanterie, la 1 septembrie. Şcoala aceasta[18], cu sediul în Bucureşti, în Dealul Spirii, avea, potrivit regulamentului său de funcţionare din momentul când Tudor Pamfile a intrat în ea, o durată de doi ani[19] şi era „destinată a forma ofiţeri de infanterie şi cavalerie, precum şi ofiţeri de administraţie necesari armatei" (*art. 1*). În conformitate cu regulamentul ce intră în vigoare ca urmare a

[13] „Monitorul Oastei", nr. 26, 26 mai 1903, p. 518. Prin aceeaşi decizie (p. 517) era fixată şi comisia examinatoare („juriul de examinare"), în următoarea componenţă: colonel Vasile Alexandrescu, comandantul şcolii (ca preşedinte), locotenent-colonel Petrescu Tocineanu, de la serviciul de geniu al Corpului IV Armată, şi Luigi Sinigaglia, profesor în şcoală (ca membri).

[14] Arhiva Ministerului Apărării Naţionale (= Arhiva M.Ap.N.), fond *Memorii* (de activitate), lit. P, maiori, nr. 162, f. 2.

[15] „Monitorul Oastei", nr. 33, 14 iulie 1903, p. 605.

[16] „Şezătoarea", an. XI, nr. 2, aprilie 1903, vol. VIII, p. 23–31; Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 45; Iordan Datcu, *Când a debutat Tudor Pamfile*, în „Manuscriptum", an. VIII, 1977, nr. 4 (29), p. 180–181.

[17] Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, f. 2.

[18] Pentru mai multe amănunte asupra ei, vezi Nicolae Uică, *Istoricul Şcoalei Militare de Infanterie de la anul 1847–1911*, Bucureşti, 1911.

[19] *Regulamentul Şcoalei Militare de Infanterie şi Cavalerie*, Bucureşti, 1900, p. 6 (*art. 17*).

https://biblioteca-digitala.ro

Înaltului Decret nr. 1943 din 28 mai 1904, deci la numai un an de la intrarea viitorului folclorist pe băncile ei, scopul școlii este redefinit astfel: „de a pregăti pe elevii ei pentru funcțiunile de sublocotenent de infanterie și de cavalerie"[20]. Nu este o simplificare a enunțului, pentru că în art. 2 se detaliază foarte mult noțiunea referitoare la ceea ce înseamnă pregătirea elevilor. Îmi permit să reproduc în întregime acest articol spre a ne putea face măcar o sumară idee asupra ceea ce se considera necesar să-și însușească viitorii ofițeri ai armatei române la vremea respectivă, dar mai ales să avem o explicație a puterii de muncă, tenacității, meticulozității, precum și a soliditătii cunoștințelor așa-zis de cultură generală pe care Tudor Pamfile le-a vădit în tot cursul vieții sale. Potrivit regulamentului amintit, „această pregătire trebuie să fie morală, fizică și științifică. O deosebită atențiune trebuie pusă la *pregătirea morală* a viitorilor sublocotenenți, precum anume s-a hotărât în Înaltul Ordin de zi din 29 octombrie 1903: «trebuie să se formeze și să se dezvolte caracterul tânărului român, judecata sa, voința sa și apucăturile sale, care trebuie să fie dominate de simțul datoriei și al ordinei». *Educațiunea fizică* a elevilor trebuie organizată astfel ca elevii să fie obișnuiți treptat cu greutăți, cu oboseli și să învețe a răbda. În privirea *pregătirei științifice*, elevii trebuie să cunoască bine mai înainte de toate regulamentele armelor lor (infanterie și cavalerie). Trebuie să se facă din elevi instructori buni pentru tragere, călărie, instrucție pe jos și călare, desfășurări pe jos și călare, serviciul de tiraliori, de siguranță, de cercetare și de recunoaștere; în fine, instructorii trebuie formați în vederea teoriilor de orice fel cari se fac cu soldații și gradații de infanterie și cavalerie. Prin cursuri speciale militare și de limbi streine trebuie să se puie o temelie științifică solidă, pentru ca elevii să se poată dezvolta mai departe prin îngrijirea viitorilor șefi de corp conform prescripțiunilor regulamentului asupra serviciului interior pentru toate armele"[21].

Când el a intrat în această școală, învățământul militar se desfășura pe patru coordonate: cursuri, lucrări grafice, exerciții și aplicații. Pentru secțiunea de infanterie și cavalerie se predau 14 cursuri (limba franceză; limba germană; arta militară – tactică și noțiuni de strategie; istoria militară; artileria, arme portative și curs de tragere al infanteriei; geografia militară a Europei și a României; fortificația permanentă și pasageră; legislația și administrația militară; topografia; igiena; morala și disciplina militară; hipologia; regulamentele militare ale celor trei arme – dezvoltate pentru infanterie și cavalerie, sumare pentru artilerie – și reguli și exerciții asupra redactării și corespondenței militare). La acestea se adăugau efectuarea de lucrări grafice de geografie, fortificație, artă militară, topografie și artilerie, exercițiile de infanterie, cavalerie și artilerie, precum și aplicații după fiecare prelegere în sala de studiu, în curtea școlii sau pe teren, „în scopul ca materiile predate în teorie să fie mai bine înțelese și pentru ca elevii să se poată folosi de ele când vor fi chemați a le aplica". În afară de acestea, în ultimele zile ale anului școlar (dar înainte de începerea

[20] *Regulamentul pentru Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*, București, 1904, p. 7 (*art. 1*).
[21] *Ibidem*, p. 7–8 (*art. 2*).

https://biblioteca-digitala.ro

examenelor), aplicațiile practice se făceau „pe cât va fi posibil" în tabără sau cantonament[22], cum va fi, de exemplu, cea din 1906, tocmai în zona Mehedinți[23].

Să ne mai mirăm atunci că tânărul Tudor Pamfile, în recentul lui entuziasm față de comorile de înțelepciune ale poporului, nu va putea face față exigențelor școlare, fapt pentru care va fi declarat repetent la sfârșitul primului an școlar (1903–1904)? Să ne mai mirăm că „el, care trebuia să fie printre primii, dacă nu primul în clasa lui, repeta anul, victimă a maniei lui de colecționar [de folclor – n.n.]", așa după cum relata peste două decenii un fost coleg[24], confirmându-ne supoziția că nu atât din cauza dificultăților de însușire a materiei școlare s-a aflat în această postură, cât datorită preocupării acaparante pentru cercetarea creației populare românești? Pentru că la „Șezătoarea" colaborarea continuă cu asiduitate[25], pentru că pe pupitrul lui de elev de școală militară se aflau cu preponderență mai ales „numeroase caiete, fițuici, însemnări, toate scrise de mâna lui, cu un scris mărunt, aproape feminin", care atestau în acele momente că „Pamfile nu studia nici regulamentele militare, nici războaiele antice, ce aveam de pregătit pe a doua zi", „ci pregătea unul din caietele de folclor pe care le trimitea, în școală fiind, Academiei", unde el „așternea comoara aceea de duh, înțelepciune și voie bună atât de caracteristică poporului nostru"[26]. Dacă mai luăm în considerare că avea ca instructor la comanda companiei un exigent și scrupulos ofițer, precum căpitanul Alexandru Sturdza (ce va deveni, în 1910, datorită acestor calități, atașat militar la

[22] *Regulamentul Școalei Militare de Infanterie și Cavalerie*, București, 1900, p. 6–8 (*art. 18*). În Regulamentul din 1904 aceste materii erau sistematizate astfel: „1) Regulamentele de infanterie în toate amănuntele lor practice și teoretice; 2) Regulamentele de cavalerie în toate amănuntele lor practice și teoretice; 3) Tactica celor trei arme izolate și combinate; 4) Datoriile ostașului; 5) Teoria soldaților și gradelor inferioare la infanterie și cavalerie; modul de a preda această teorie; 6) Istoria militară; 7) Geografia; 8) Istoria și geografia țărei; 9) Armele portative și artileria; 10) Fortificația trecătoare și permanentă (aceasta din urmă în mod sumar); 11) Topografia și desemnul topografic; 12) Îngrijirea sănătății și serviciul sanitar; 13) Ipologia; 14) Legislația și administrația militară; 15) Întocmirea ordinelor, dărilor de seamă, tablourilor și corespondența militară; 16) Limba franceză; 17) Limba germană; 18) Gimnastica; 19) Scrima; 20) Înnotare [sic!], întrucât va rămânea timp și ocaziune" (p. 24–25).

[23] I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, X, București, 1940, p. 482 (scrisoarea datată Cladova, 2 mai 1906).

[24] Titus Mayer, *Tudor Pamfile. O latură a personalității sale: elevul Pamfil Teodor din Școala Militară de Infanterie și Cavalerie, 1904–1905*, în „Tudor Pamfile", an. III, nr. 5–8, mai–august 1925, p. 51.

[25] Vezi, în acest sens, „Șezătoarea", an. XI, nr. 5–6, iulie–august 1903, vol. VIII, p. 79–85 (*Cântece din ținutul Tecuciului*); nr. 7–8, septembrie–octombrie 1903, p. 117–125 (*De-ale copiilor*); nr. 12, februarie 1904, p. 189–190 (*Cântece din ținutul Tecuciului*); an. XII, nr. 1–2, martie–aprilie 1904, vol. IX, p. 7–17 (*De-ale copiilor*); nr. 3–5, mai–iulie 1904, p. 33–46 (*Portul din Țâpu*); nr. 6–7, august–septembrie 1904, p. 71–76 (*De-ale copiilor*); nr. 8–10, octombrie–noiembrie 1904, p. 121–124 (*Prepeleac, jiul câțălii*), p. 127–137 (*De-ale copiilor*); p. 139–144 (*Cânepa și lucrul ei în com. Țepu – Tecuci*); nr. 11–12, ianuarie–februarie 1905, p. 147–165 (*Copilul. Obiceiuri din comuna Țepu – Tecuci*).

[26] Titus Mayer, *art. cit.*, p. 51–52.

https://biblioteca-digitala.ro

Paris), considerat ca unul dintre cei mai buni și mai destoinici instructori ai școlii[27], îndrumătorul militar de specialitate ce a intuit adevărata vocație a tânărului folclorist, aflată în totală neconcordanță cu cerințele vieții din armată[28], nu vom mai fi atât de surprinși de impactul dur pe care Tudor Pamfile l-a resimțit în acest prim an de studii la Școala de Infanterie și Cavalerie din București cu adevărata viață de cazarmă[29].

Și pentru că tot evocăm acest moment dificil din școlaritatea militară a folcloristului, va trebui să atrag atenția că, din păcate, cariera militară a lui, ca și a oricui și-a ales meseria armelor ca mod de existență, a fost una plină de privațiuni, desfășurată într-un timp istoric plin de frământări, cu conflicte armate la nivel zonal (războaiele balcanice) și european (primul război mondial), în care și el a fost unul dintre milioanele de anonimi siliți să-și modeleze viața potrivit acestor grave circumstanțe. De aceea, eu, cel puțin, nu găsesc cuvintele cele mai potrivite spre a-i elogia îndeajuns pentru remarcabila sa prezență în folcloristica românească. Într-o

---

[27] Iată cum îl apreciază căpitanul Nicolae Uică (*vol. cit.*, p. 145 și 159), care l-a cunoscut bine în chiar vremea respectivă: „Venind la comanda companiei căpitanul Sturdza, învățământul în școală capătă o îndrumare absolut practică, dându-se elevilor cunoștințele teoretice strict necesare gradului de sublocotenent", fapt pentru care „promoțiunile ieșite de sub comanda sa au dat și dă [sic!] dovadă de o bună educațiune morală și o pregătire desăvârșită" (evident, pe plan militar – n.n.).

[28] Căpitanul Alexandru Sturdza l-ar fi îndemnat astfel pe Tudor Pamfile, aspirant la gradul de sublocotenent de infanterie: „Să te întorci frumușel în satul d-tale, să îmbraci sumanul părinților și fraților d-tale, să trăiești viața lor simplă, curată și liniștită. Ai să fii cel mai deștept și mai simțitor dintre ei. Or să treacă pe dinaintea d-tale nevoi, pasiuni și nebunii omenești, d-ta ai să le observi și ai să le cugeți pe toate. Ai să vezi pe țăran la bucurie și la durere, la răbdare ori revoltă, la câmp [...] ai să auzi cântece, tâlcuri, cum n-ai găsit și nu vei găsi prin cărți. Și pe toate ai să le strângi și ai să le fierbi în inima d-tale" (Gh. Vrabie, *Bârladul cultural*, București, 1928, p. 239). Într-adevăr, Tudor Pamfile ar fi trebuit să se întoarcă la o existență mai aproape de sufletul lui, dar de unde mijloacele materiale care să-i permită un trai decent, cu posibilitatea realizării aspirațiilor lui de valorificare a creației populare? Doar din cauza privațiunilor materiale ale familiei fusese nevoit să intre la Școala Fiilor de Militari din Iași, care, prin regulament, furniza elevi ce trebuiau să devină ofițeri de infanterie sau cavalerie.

[29] Aici se impune o precizare. Virgiliu Ene (*Folcloriști români*, Timișoara, 1977, p. 177) scrie că „Tudor Pamfile va asculta în parte sfatul căpitanului Sturdza, se va întoarce în sat în timpul vacanței de vară, va culege cu pasiune numeroase producții populare, dar nu va îmbrăca definitiv «sumanul părinților», ci își va continua studiile, dar de data aceasta la Școala de cavalerie de la Târgoviște, astfel încât la 1 iulie 1906 iese sublocotenent, fiind repartizat, la cererea sa, la Regimentul 3 Roșiori din Bârlad...". Într-adevăr, Tudor Pamfile se va întoarce periodic în satul natal, cum a făcut-o tot timpul școlarității, în vacanțe, și va culege folclor, dar aceasta nu la îndemnul căpitanului Sturdza, ci din chemare lăuntrică, din pasiune. Cât privește continuarea studiilor la Târgoviște, autorul citat știe ceva, dar nu cu exactitate. Tudor Pamfile, așa cum am arătat, a absolvit Școala de Infanterie și Cavalerie din București, secția cavalerie. La Târgoviște va fi trimis de regiment în 1908 pentru perfecționare, lucru ce va fi probat cu documente în continuarea studiului. Tot în acest sens trebuie amendată și afirmația lui Valeriu Ciobanu (*art. cit.*, p. 47) că „în urma acestui incident [îndemnul căpitanului Sturdza de a părăsi armata – n.n.], Pamfile părăsește Școala de Infanterie, intrând la Școala de Cavalerie de la Târgoviște". Nu era nevoie să se ducă la Târgoviște, întrucât școala de la București avea două secții: infanterie și cavalerie, iar Tudor Pamfile, cum s-a văzut, face parte din promoția secției de cavalerie a școlii din București în 1906, cu un an mai târziu decât ar fi fost normal dacă nu ar fi repetat primul an școlar.

https://biblioteca-digitala.ro

viață atât de scurtă (se știe că a trăit doar 38 de ani), dar atât de supusă vicisitudinilor de tot felul, să tipărești un număr atât de mare de cărți[30], să conduci două reviste, să desfășori o atât de prodigioasă activitate, precum cea din Basarabia în anii 1918–1921, nu este, să fim sinceri, un lucru obișnuit. Iată de ce cred că Tudor Pamfile trebuie privit cu mai multă înțelegere și studiat cu mai multă luare-aminte, spre valorificarea moștenirii lui la adevăratele cote valorice pe care le merită cu prisosință.

Dar să revenim la ceea ce ne-am propus. Repetă anul, frecventând apoi cursurile și celui de-al doilea an de studiu, dar nu la specialitatea infanterie, ci cu mai mult succes la cavalerie, absolvind școala în 1906, deci cu un an întârziere, în urma unui examen dat în fața juriului format din generalul Gheorghe Ianescu, de la Institutul Geografic al Armatei[31], maiorul Victor Lupu, comandantul divizionului de jandarmi călări, și maiorul Dumitru Stratilescu de la Marele Stat-Major[32]. Tudor Pamfile se va clasa al patrulea dintr-o promoție ce număra 27 de camarazi[33].

În acest interval de timp (1904–1906) el continuă să culcagă și să studieze folclor din localitatea natală și va cunoaște o serie de personalități ale vieții noastre științifice și culturale, care-l vor îndruma pe calea aleasă cu atât de multă pasiune. Între acestea, pe Mihail Sadoveanu, căruia îi dă spre apreciere „o colecție de folclor" cuprinzând „50 de povești, 1400 cântece, ghicitori, superstiții, medicină populară, colinde, strigări etc.", adunate „de prin județul Tecuci"[34], pe Nicolae Iorga, pe care îl înștiințează de existența colecției de mai sus, voind să se încredințeze de „valoarea proprie a producțiunilor *copiate* [subl. lui Tudor Pamfile – n.n.] din popor și de valoarea celorlalte producții care nu se pot copia – povestirile, tradițiile, glumele"[35], ca și de posibilitatea de tipărire a acesteia. Va continua să-i

---

[30] În *Bibliografia românească modernă (1831–1918)*, III (București, 1989, p. 719–720), Tudor Pamfile figurează la nr. crt. 43205–43232, cu 26 de volume semnate personal (inclusiv cele două extrase din „Analele Academiei Române", reprezentând primele două părți ale studiului *Jocuri de copii*) și cu încă trei volume la care a fost coautor. Cea mai recentă cercetare bibliografică, aducând-o la zi pe cea a Constanței Bădic (*Tudor Pamfile, 1883–1921*, Galați, 1970), *Tudor Pamfile* de Ștefan Andronache (Tecuci, 1996, p. 17–18), îl prezintă pe autorul nostru cu 40 de volume apărute antum (unul este în două ediții). Dar în tot timpul vieții a îngrijit și ediția de *Opere complete* a lui Ion Creangă (Chișinău, 1920), care va trebui consemnată tot la activitatea editorială a folcloristului.

[31] „Monitorul Oastei", nr. 24, 6 iunie 1906, p. 446 (*Decizia ministerială nr. 243 din 30 mai 1906 relativă la înlocuirea colonelului Istrate Ioan prin generalul Ianescu Gheorghe în comisiunea de examinare la Școala Militară de Infanterie și Cavalerie*).

[32] *Ibidem*, nr. 22, 23 mai 1906, p. 418 (*Decizia ministerială nr. 181 din 13 mai 1906 relativă la numirea juriului de examinare pentru examenul de absolvire la școlile militare*, pct. 4).

[33] Nicolae Uică, *vol. cit.*, p. 158.

[34] I. E. Torouțiu, *vol. cit.*, p. 480 (scrisoarea datată București, 19 septembrie 1905).

[35] *Ibidem*. Scrisoarea este interesantă și pentru faptul că Tudor Pamfile își dezvăluie aici, cu o maturitate a aprecierilor remarcabilă, motivele care l-au determinat la culegerea acestor comori: „fiindcă mi-au plăcut mie, fecior de țăran, care-am citit câte o carte, două din cele bune și cunosc ce-i bun; fiindcă simt că producțiile poporului se pierd (sunt și mijloace de întreținere). Ca să rămâie, le

https://biblioteca-digitala.ro

scrie din Bârlad (la 13 ianuarie 1906), din Cladova (la 2 mai 1906), din Țepu (în ziua de 29 iulie 1906), apoi în continuare din Bârlad, Târgoviște, Iași, până la data de 23 octombrie 1911[36]. Poartă corespondență cu Simion Florea Marian, căruia îi trimite o serie de materiale pentru o proiectată *Botanica poporală română*, între care și frumosul basm *Bujor-Bujorel*[37]. Dar mai ales îl va cunoaște pe Ioan Bianu, care îi va deveni cel mai prețuit mentor pentru toată viața și care îi va tipări, chiar în 1906, prima parte a studiului *Jocuri de copii adunate din satul Țepu (jud. Tecuci)* în „Analele Academiei Române" (seria II, tom. XXVII, „Memoriile Secțiunii Literare", p. 273–412)[38].

Absolvind școala, el va fi înaintat (la data de 1 iulie 1906) la gradul de sublocotenent de cavalerie, fiind repartizat la Regimentul 3 Roșiori, cu reședința la Bârlad[39], aceasta nu fără opțiunea tânărului ofițer, care era astfel mai aproape de plaiurile natale. De acum înainte va avea o nouă responsabilitate. Timpul, ca și până acum, nu-i va aparține. Va trebui să se supună regulilor ostășești, și acestea nu erau ușoare (dacă ar fi să amintim doar faptul că va trebui să participe la manevre, marșuri, să organizeze instrucția militară a tinerilor chemați sub drapel etc.), postându-se într-o nouă poziție socio-profesională, aceea de ofițer care are în subordine tineri care trebuie pregătiți ca apărători ai glici strămoșești. Va fi însă și un prilej deosebit să afle noi și noi producții folclorice, el având o calitate specială de a se apropia de oameni, de a-i determina să se destăinuie, să-și dezvăluie preaplinul sufletesc, aleanul, sau să evoce atâtea și atâtea din obiceiurile locurilor de unde proveneau.

La Regimentul 3 Roșiori din Bârlad, proaspătul sublocotenent Tudor Pamfile va fi repartizat la escadronul II, în cadrul căruia, pe lângă atribuțiile militare legate de instrucția strict de specialitate, va trebui să se ocupe și de școala gradelor inferioare

---

începenim pe hârtie ca să le avem odată și odată, ca o sticluță de doctorie - când vor sosi zilele de căință. Fiindcă mulți se vaită că aceste «producțiuni» nu se culeg și deci ei nu pot să studieze cum se cade folclorul - și ca să-l studieze cum se cade, cu toată obiectivitatea, am strâns ce-am găsit într-un singur sat [Țepu – n.n.]. Fiindcă bunii români se plâng că prea puțini sunt cei ce cercetează poporul, și-aici cred că au dreptate [...]". Totodată, simțind necesitatea culegerii autentice, fără amestecul și prefacerea de către culegător a creației folclorice, el apreciază că producția culeasă și redată pe hârtie „rămâne ca bună numai atunci când are forma cât mai aproape de graiul popular, când producția aceasta se poate socoti ca o variantă dictată de unul din cei mai pricepuți țărani".

[36] I.E. Torouțiu, *vol. cit.*, p. 479–488.

[37] *Simion Florea Marian și corespondenții săi*, ediție îngrijită de Eugen Dimitriu și Petre Croicu. Cuvânt înainte de Iordan Datcu, București, 1991, p. 257—261; Paul Leu, *Simion Florea Marian*, Suceava, 1996, p. 314–315.

[38] Celelalte două părți ale studiului vor fi publicate, a doua tot în „Analele Academiei Române" (seria II, tom. XXIX, „Memoriile Secțiunii Literare", p. 243–423) în 1907, iar a treia ca al șaselea volum al seriei academice „Din viața poporului român. Culegeri și studii", în anul 1909.

[39] „Monitorul Oastei", nr. 30, 11 iulie 1906, p. 567 (Înalt Decret nr. 2649 din 1 iulie 1906 relativ la înaintarea la gradul de sublocotenent în arma cavaleriei a elevilor absolvenți ai Școalei Militare de Infanterie și Cavalerie).

https://biblioteca-digitala.ro

de pe lângă această unitate[40]. Rodul lecţiilor de la această şcoală este volumul apărut în editură proprie, în anul următor, 1907, sub titlul *Povestire pe scurt despre neamul românesc*, ce îi oferă prilejul lui Tudor Pamfile să-şi etaleze, încă de la începutul carierei sale, atât de militar, cât şi de folclorist, virtuţi pedagogice care, la un bilanţ, incluzând întreaga sa activitate, se vor însuma într-o adevărată vocaţie educativă. În acest sens poate fi receptată ideea din *Cuvânt înainte*, care vizează o mai îndelungată utilitate a cărţii: „să-i rămână ostaşului această cărticică, pe care va mai ceti-o câteodată în răgaz după plecarea lui din cazarmă, aducându-şi aminte cu acest prilej şi de alte învăţături dobândite sub steag" (p. 3). Cu deosebire, însă, autorul consideră că „ni-i sfat hotărâtor dară [în redactarea cărţii – n.n.] să ne cumpănim întotdeauna rostul zilelor noastre trecute ca să deschidem cale largă şi luminoasă capului şi braţelor noastre", pentru că „din pătanii multe învaţă omul", şi concluzionează: „Cu folos este dar să ne ştim povestirea neamului nostru de când este el pe lume şi până astăzi, căci numai aşa vom cunoaşte taina zilelor cari vin" (p. 6–7). Pentru a proba „tălmăcirea în grai popular a faptelor mai însemnate" din istoria neamului, pe care o face Tudor Pamfile în această „originală sinteză de istorie"[41], precum şi calităţile sale pedagogice, dau în continuare câteva extrase, mai ales că, după ştiinţa mea, astfel de mostre nu au mai fost reproduse până acum[42]. Astfel, reflectând la situaţia românilor

---

[40] Se ştie că încă de la reînfiinţarea armatei naţionale, în 1831, în cazărmi au funcţionat, pentru instrucţia şi educaţia ostăşească destinată atât neştiutorilor de carte, cât şi celor cu instrucţie şcolară precară, şcoli de alfabetizare, numite „şcoli de întâiul grad", „şcoli ale gradelor inferioare" sau „şcoli regimentare". Camil Petrescu surprindea într-o secvenţă din romanul *Un om între oameni* lecţiile de istorie ale lui Nicolae Bălcescu în faţa ostaşilor, tocmai într-un astfel de sistem. În 1860 apare chiar un manual, *Cartea şcoalelor de I-ul grad*, cu o a doua ediţie în 1863, mult îmbunătăţită de Vasile Alecsandri. Detalii în legătură cu aceste şcoli în *Contribuţii la istoria învăţământului militar din România*, 2 vol., Bucureşti, 1972 1978; Constantin Opriţă, Dumitru Atanasiu, Victor Atanasiu, *Învăţământul militar românesc. Tradiţii şi actualitate*, Bucureşti, 1986. Pentru mai multe amănunte asupra primelor manuale folosite vezi Petre Florea, *Contribuţii biobibliografice: Alecsandri necunoscut*, în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul III, 1989, Bucureşti, 1993, p. 47–61.

[41] Valeriu Ciobanu, *art. cit.*, p. 48.

[42] Răspunzând nevoii „de a ne cunoaşte istoria neamului nostru", volumul, deschis de un *Cuvânt înainte* (p. 3–7), este structurat în cinci părţi, astfel: I. *Vremurile cele mai vechi* (p. 7–18), cu şapte paragrafe (1. *Locurile pe unde trăiesc astăzi românii*, 2. *Despre daci şi romani şi luptele dintre ei*, 3. *Prefacerea Daciei în pământ roman*, 4. *Părăsirea Daciei de către romani şi năvălirea barbarilor*, 5. *Împărăţia româno-bulgărească*, 6. *Întemeierea Munteniei şi domnii ei până la Mircea cel Mare* şi 7. *Întemeierea Moldovei şi domnii ei până la Alexandru cel Bun*), II. *Vremurile de bărbăţie* (p. 18–49), cu unsprezece paragrafe (1. *Mircea cel Mare, domnul Munteniei*, 2. *Vlad Ţepeş, domnul Munteniei*, 3. *Alexandru cel Bun, domnul Moldovei*, 4. *Ştefan cel Mare, domnul Moldovei*, 5. *Petru Rareş*, 6. *Ioan Vodă cel Cumplit*, 7. *Mihai Viteazul, domnul Munteniei*, 8. *Matei Basarab şi Vasile Lupu*, 9. *Constantin Cantemir, domnul Moldovei*, 10. *Constantin Brâncoveanu, domnul Munteniei, şi Dumitru [sic!] Cantemir al Moldovei* şi 11. *Răpirea Olteniei de către nemţi în 1767*), III. *Veacul de amorţire şi nenoroc (1711–1821)* (p. 50–54) cu trei paragrafe (1. *Domnia grecească*, 2. *Răpirea Bucovinei de către nemţi* şi 3. *Răpirea Basarabiei de către ruşi*), IV. *Începutul vremurilor nouă* (p. 55–62), tot cu trei paragrafe (1. *Scularea românilor împotriva grecilor. Tudor Vladimirescu*, 2. *Încercări de stăpânire rusească* şi 3. *A doua răzvrătire a românilor din 1848*) şi V. *Vremurile nouă* (p. 62–78) cu patru paragrafe (1. *Ajunul unirei ţărilor surori*, 2. *Unirea ţărilor române*, 3. *Cuza Vodă* şi 4. *Carol I, domnitor şi rege*).

https://biblioteca-digitala.ro

la acea epocă, autorul ne spune că „frați buni unul cu altul, noi nu ne-avem ogoarele noastre pe același trup de moșie" (p. 7), pentru că „pe un trup de moșie am fost [cândva – n.n.], moșia ne-a fost mare și mănoasă și neamuri lacome s-au repezit și ne-au furat câte-o bucățică" (p. 8). Pentru că are auditori, mai apoi cititori, cu o instrucție simplă, el asemuie Columna lui Traian cu un „foișor de marmură pe care stau săpate și astăzi întâmplări felurite din cele două războaie ale romanilor cu dacii" (p. 11). La un moment dat le amintește „elevilor" săi: „oricât de îmbelșugată și tihnită ar fi viața în alte părți, pânea nu-ți pare așa de dulce ca-n țara ta, ca-n pământul tău, ca-n satul tău" (p. 13). Are cuvinte aspre în legătură cu tendințele de uitare a moștenirii trecutului: „Să ne gândim la acele vremuri [vechi – n.n.] și să ne rușinăm până-n albul ochilor de zilele de astăzi, când căutăm dinadins să ne împestrițăm limba cu țârâituri de pe la târguri, când ne-mbrăcăm cu straie putrede tot de la târguri și când ne stricăm obiceiurile" (p. 15). Despre întemeierea primelor state românești spune: „Povestea cu Negru-Vodă care a descălecat, adică a trecut munții din Ardeal, e-ntr-adevăr poveste" (p. 16), precum și „povestea [pe] care o știm despre vânătoarea de zimbri rămâne poveste curată" (p. 18). Deplânge faptul că „astăzi [1907 – n.n.] Bucovina nu mai este a noastră și oasele acelui voievod mare [Ștefan cel Mare – n.n.] ni-s departe și nu putem merge cu toții să le sărutăm și să ne rugăm celui ce-a trăit vremuri cumplite, ca să ne apere cu sfatul" (p. 34). Adresându-se celor din fața lui, afirmă că, la fel ca și în vremea lui Petru Rareș, „nu cartea face pe om vestit și scump neamului său, ci inima și tăria brațelor lui" (p. 36). Sub Mihai Viteazul „trei surori în una singură s-au schimbat, în una mare și frumoasă cum n-a mai fost până atunci și Dumnezeu știe când va mai fi" (p. 44). Încă de pe vremea lui Dimitrie Cantemir, „rușii [...] din dorul de cucerire și-au făcut o patimă care i-au robit într-atât și care după socotința tuturor le va pune capul odată" (p. 48) etc.

Suntem, deci, în anul 1907. Este un an când cercul folcloriștilor cunoscuți se lărgește considerabil. Pe lângă cei menționați deja, intră în contact cu „moș" Mihai Lupescu, aflat cu domiciliul în vecinătatea Bârladului, la Zorleni, și cu învățătorul Leon Mrejeriu, din aceeași comună, împreună cu aceștia, plănuind și tipărind, tot în editură proprie, o *Carte pentru tineretul de la sate*, care cuprinde, așa cum este notat chiar pe pagina de titlu, „rugăciuni, cântece de stea, irozii, urături, povești, glume, frământări de minte și de limbă, colinde, rostiri la nuntă, cântece, bocete, gâcitori și felurite sfaturi și învățături pentru viață", gândul lor fiind „să folosim acelora din care ne tragem și în mijlocul cărora trăim cu însuși rodurile [sic!] gândirii și simțirii lor"[43]. Pe lângă acest folos, pe care îl nădăjduiesc a fi real și bine venit, autorii speră ca tineretul „să ție cu sfințenie la bunele și mândrele datini din bătrâni". (A se vedea cum aceste propoziții sunt o continuare a celor exprimate și în volumul precedent.) În același timp, nu este de neglijat că

[43] Tudor Pamfile, Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, *Carte pentru tineretul de la sate*. Bârlad, 1907, p. 3 (*Cuvânt înainte*).

https://biblioteca-digitala.ro

volumul conține o serie de sfaturi privind alcătuirea unei gospodării (construcția casei, amplasarea ei, a ogrăzii, a grădinii de legume, a livezii și a altor acareturi), creșterea copiilor, o serie de „socoteli gospodărești", de reguli pentru păstrarea sănătății, ca și noțiuni de prim-ajutor („ajutoare la primejdii), reguli de muncă și hrană, un calendar al treburilor gospodărești pe luni, noțiuni de creșterea albinelor și viermilor de mătase. Nu lipsesc o serie de texte juridice, precum: legea tocmelilor agricole, legea pentru paza satelor și a cuprinsurilor țărănești, legea pădurilor, „câte ceva din legea faptelor grele" (= codul penal), legea vânatului, a pescuitului, cea pentru vânzarea moșiilor statului, legea de asigurări țărănești împotriva lipsei de porumb pricinuită de secetă, paragrafe din legea Casei de Credit Viticol, „din orânduiala legei clerului mirean" (cu specificarea textelor pentru diferite slujbe religioase). Urmează un text cu specificarea păcatelor și patimilor care „rușinează și păgubesc pe om" și un set de rugăciuni, pentru că fără credința în Dumnezeu nu se poate concepe „viață muncitoare, cumpătată și cinstită". Toate acestea, întrucât „păstrătorul comorilor celor sfinte ale neamului, izvorului tăriei, al bogăției și al întregei vieți, poporului de la țară, îi trebuie neapărat și grabnic un trai mai bun" (p. 140).

Nu știm contribuția exactă a fiecăruia dintre autori la completarea cuprinsului *Cărții*, dar cu siguranță că paragraful de la p. 10–22 (4. *Scurtă povestire despre neamul românesc de când este și până acum*), precum și cel de la p. 25–28 (*Rostul oștirei în țara noastră*) aparțin lui Tudor Pamfile, primul fiind un scurt rezumat al cărții menționate deja, iar al doilea corespunde profesiei sale. Vocației sale pedagogice i se poate atribui definirea rolului educativ al armatei ca școală unde tinerii, în majoritatea lor provenind de la sate, „pe lângă deprinderea chipului de luptă, mai învață multe lucruri cari le vor prinde bine toată viața": „munca rânduită, cinstea, dragostea de sine, dragostea de aproape și cea de neam în oaste se învață și se întăresc". Aici, în ciuda faptului că „a face anii de oaste e o jertfă pe care o datorim cu toții țării noastre", jertfă pe care „ostașii trebuie s-o îndeplinească cu toată dragostea, deoarece cât ei stau de pază, în mânele lor este tihna, în mânele lor sunt zilele celor cari nu se mai pot războiu, dar cari muncesc ogoarele ori au alte meșteșuguri din care trăim cu toții", „feciori din toate părțile țărei se întâlnesc, stau de vorbă unii cu alții, învață unii de la alții, își află nevoile și nădejdea, se deprind a se cunoaște unul cu altul și așa mintea lor se luminează". În acest fel „zilele petrecute în oaste se pot socoti ca niște zile trăite într-o școală mai mare, unde feciorii prind învățăturile mai cu rost decât cum unii dintr-înșii le-au prins în anii fragezi de copilărie pe la școlile de sate" (p. 28).

În continuare nu vom mai urmări prezența folcloristului în librării, adică nu vom mai consemna apariția volumelor sale, rugând cititorul să ia în considerație că în fiecare an (cu excepția totuși a anilor 1915, 1917 și 1918) vom fi martorii editării a cel puțin câte unuia (în 1914 vor fi chiar șase), descris destul de în detaliu în

https://biblioteca-digitala.ro

studiul lui Valeriu Ciobanu. Cele apărute în perioada 1919–1921 însă, vor fi consemnate la locul potrivit.

Revenind la activitatea militară a lui Tudor Pamfile, este de menționat că el intră din plin în caruselul specific vieții de cazarmă. Marșurilor și manevrelor li se adaugă acum detașarea, pentru perfecționare, la Școala Specială de Cavalerie de la Târgoviște, absolvită „cu mult succes", după spusele comandantului instituției respective, în luna iunie 1908, adică al doilea din totalul celor 22 de camarazi ai promoției ce purta numărul 25, cu media generală 16,53. Și aici a trebuit să facă față unor materii și exerciții foarte departe de preocupările sale de suflet: tactica cavaleriei, geografia militară, recunoașteri militare, hipologie etc.[44], care cu siguranță nu i-au plăcut cine știe cât de mult, în orice clipă de răgaz refugiindu-se în lectură, în studiu. Lucru ce nu a rămas neobservat, de vreme ce la 29 iunie, comandantul, surprinzându-i interesul pentru studiul inadecvat meseriei lor, notează rece și neînțelegător în caracterizarea atașată diplomei de absolvire a cursului: „Citește, însă are o înclinațiune prea pronunțată pentru cărți scolastice de nici un profit pentru cultura generală a ofițerului și specială ofițerului de cavalerie".

Abia sosit la „perfecționare", intră în finalizarea unui proiect editorial de mare importanță pentru folcloristica românească: tipărirea revistei „Ion Creangă". Ca întemeietori ai acesteia, alături de el, figurează Gh. T. Kirileanu, Mihai Lupescu, Leon Mrejeriu, Dumitru Mihalache, C. Rădulescu-Codin și Șt. St. Tuțescu, cunoscuți din colaborările la alte reviste și mai ales pentru preocuparea lor constantă de a dezvălui lumii comorile creației populare. Purtând numele marelui prozator humuleștean, „căruia i-au fost dragi ca ochii traiul și obiceiurile de la țară", în scrierile lui dezvăluindu-se din această cauză „mai bine și mai cu meșteșug sufletul țăranului român", revista va apărea la Bârlad în august 1908 cu un cuvânt înainte – *Ținta noastră* – arătând clar scopul întreprinderii, înțeles ca o datorie de mare răspundere: „Vrem [...] să sporim tot mai mult cunoașterea minunatelor produceri ale poporului, adevărate comori de gândire și simțire, de credințe și de datini gospodărești, în care se oglindesc sufletul și viața neamului nostru". Pe tot parcursul existenței sale (august 1908 – iulie 1921), publicația își va respecta angajamentul, tipărind nenumărate povești, cântece, descântece, legende, credințe,

[44] Pentru edificare consemnăm mai jos conținutul diplomei de absolvire, datată 30 iunie 1908, cu notele obținute în timpul școlarizării: Tactica cavaleriei (medie anuală: 16, nota de examen: 18, media definitivă: 17); Geografia militară (16 – 18 – 17); Manualul săpătorilor și telegrafiștilor cavalerici (16,66 – 19 – 17,83); Recunoașteri militare (18 – 19 – 18,50); Hipologia (15,50 – 18 – 16,75); Serviciul interior și serviciul de garnizoană (13,66 – 16 – 14,83); Serviciul în campanie (16 – 18 – 17); Tragerea în țintă (13,50 – 16 – 14,75); Regulamentul de echitație militară (16 – 18 – 17); Regulamente de exerciții (15,50 – 18 – 16,75); Călăria militară (13 – 13); Călăria de manej (13 – 13); Călăria curier (16 – 16); Aplicațiuni tactice (17,50 – 17,50); Aplicația serviciului în campanie (17 – 17); Aplicațiuni de recunoașteri militare (19 – 19); Conduita (16,50 – 15 – 15,75); – Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, filă nenumerotată.

https://biblioteca-digitala.ro

ghicitori, strigături, obiceiuri, descrieri de unelte şi datini privitoare la gospodăria ţărănească, vorbe cu tâlc şi „tot ce-i făcut de popor în limba sa curată şi nefăcută", fiind receptată astăzi ca o adevărată arhivă de folclor, un reper în folcloristica noastră[45].

Anul 1909 debutează pentru Tudor Pamfile cu contractarea unui împrumut de 840 lei la Casa de Credit, pe care îl va achita în rate lunare de 28 lei (în octombrie mai datora 588 lei)[46]. La 1 februarie se căsătoreşte cu tecuceanca Elena Gheorghiu, care îi va dărui la 13 decembrie o fetiţă, Elena, dispărută câteva luni mai târziu (10 aprilie 1910). Totodată, acest an îi aduce şi o nouă şcolarizare pe linia pregătirii sale militare. După mai multe amânări[47], în luna mai va fi trimis pentru o lună la Şcoala de Tragere a Infanteriei de la Mihai Bravu, lângă Bucureşti, unde la absolvire i se înmânează un certificat cu următoarele menţiuni: „Rezultat obţinut la învăţătură: a profitat de învăţământul din şcoală cu distincţiune. Modul său de a se comporta: ireproşabil. Aptitudini de cari a făcut dovadă: bun trăgător"[48].

Tot în acest an ia parte la marşul de rezistenţă al Corpului IV Armată, fiind notat de preşedintele comisiei cu calificativul „bine"[49]. În regiment are funcţia de ofiţer cu cazarmarea, sarcină îndeplinită foarte bine[50], iar timp de două luni este şi „contabil în bani", de care „s-a achitat în mod elogios"[51], având „îndestul curajul răspunderii, precum şi spiritul militar"[52], atribuţie ce l-a scutit să ia parte la manevrele de brigadă.

Pentru că suntem încă la începutul carierei sale militare, considerăm interesantă reproducerea aprecierilor comandantului său de regiment în foaia calificativă din acel an, care, în linii mari, se vor repeta în anii următori aproape identic. Avem în faţă un Tudor Pamfile executându-şi cu conştiinciozitate datoriile de oştean în limitele calificativului „prea bine" (apreciere ce se situează între „bine" şi „foarte bine"): *„Aptitudini fizice*: Se prezintă destul de bine: ţinută corectă, aspect fizic cam greoi; sănătos şi rezistent pentru campanie. Încalecă binişor. Cunoaşte destul de bine scrima şi trage bine cu armele. *Capacitate*: Înţelege şi judecă bine, având bun simţ, mult spirit de ordine şi metodă. Memorie bună şi spirit de observare. Idem cultura generală bogată. Bună instrucţia militară,

---

[45] M. Fotea, *Folclorul în revista „Ion Creangă"*, în *Folclor literar*, Timişoara, 1968, p. 341–353; Petru Ursache, *„Şezătoarea" în contextul folcloristicii*, Bucureşti, 1972, p. 205–211; Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, 1974, p. 407.

[46] Arhiva M.Ap.N., *fond. cit.*, filă nenumerotată.

[47] La 16 martie 1909 Tudor Pamfile ştia că va fi detaşat începând cu data de 1 aprilie timp de patru luni, la 6 aprilie este amânat pentru 1 mai, dar numai pentru două luni (*Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 183–184).

[48] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, filă nenumerotată.

[49] *Ibidem*, f. 5.

[50] *Ibidem*, f. 4.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*, f. 5

https://biblioteca-digitala.ro

precum şi aceea a armei relative gradului său. Foarte multă aplicaţie la studii. Jocul de război destul de bine pentru gradul său. Teme tactice pe hartă şi teren pentru gradul şi cercul său de acţiune. Este bine în convorbirile militare şi conferinţele le studiază cu interes. *Aptitudini militare*: Cred că cu timpul îşi va forma ochiul câmpului şi îşi va dezvolta concepţiunea care acum nu se pot judeca definitiv. Are voinţă şi stăruinţă multă; energie mai puţină; temperament limfatic. Unitatea comandată şi conducerea ei în exerciţii şi manevre, în marş, staţionare, serviciul de siguranţă, lupte este bine şi în raport cu gradul său. Fapte doveditoare: manevrele de cavalerie din 1908 în Dobrogea şi acele de garnizoană din 1909. *Educaţiune militară*: Disciplinat, având simţul datoriei. Comandă inferiorii cu autoritate. Cred a fi bun camarad. Are simţul onoarei, dar nu destul curajul răspunderii. Spiritul militar încă neformat. Este devotat. Calea înaintării [în grad – n. n.] îi este deschisă, fiind un ofiţer studios şi muncitor, fără a recurge la solicitări. Destul de demn şi moral. Conduită prea bună. *Îndeplinirea serviciului*: Este activ, având multă putere de muncă. Disciplina, educaţia şi instrucţia plutonului său au fost bine. Formează bine educaţia gradelor inferioare de sub comanda sa. Are grijă de soldaţi, cal şi material. *Propuneri*: Se propune pentru înaintare la alegere, având în vedere însuşirile sale, precum şi dreptul ce-i dă regulamentul Şcolii de Cavalerie ca fiind clasat al 2-lea în promoţia sa"[53].

Parcurgând conţinutul acestei foi calificative nu putem să nu ne gândim din nou la cât efort a trebuit să depună Tudor Pamfile pentru a-şi pune în operă pasiunea folcloristică, atât de departe de cerinţele vieţii ostăşeşti.

Viaţa merge înainte. La 10 mai 1910 va fi înaintat la gradul de locotenent[54]. La 24 iunie 1911 i se naşte primul fiu, Ioan, iar la 11 aprilie 1913, cel de al doilea, Octavian. Va participa la deja obişnuitele concentrări şi manevre anuale. În 1911, în cadrul acestora va comanda un pluton şi va conduce serviciul aprovizionării, remarcându-se, surprinzător, prin lipsă de iniţiativă şi energie[55], lucru ce i-a adus admonestări. Situaţia se va îndrepta radical în anul următor (1912), când a fost apreciat cu „prea bine" pentru priceperea cu care a ştiut să comande escadronul 1 la inspecţia de specialitate, ca şi pe timpul manevrelor regale[56].

Dar nori negri, prevestitori de război, se îngrămădesc dinspre Balcani. La 31 decembrie 1912 îi scria lui Ioan Bianu că „noi stăm gata, ca şcolarii cari aşteaptă trenul de vacanţe"[57], pentru ca în iulie 1913 să-i trimită deja o carte poştală militară „din marşul militar în Bulgaria"[58].

---

[53] *Ibidem*, f. 6.

[54] „Monitorul Oastei", nr. 23, 25 mai 1910, p. 241 (Înalt Decret nr. 1775 din 13 mai 1910).

[55] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 8.

[56] *Ibidem*, f. 9. O confirmare a participării lui Tudor Pamfile la manevrele regale din anul 1912 o aflăm din scrisoarea lui Mihai Lupescu adresată învăţatului ceh Jan Urban Jarník la 12/25 septembrie 1912 (Jan Urban Jarník, *Corespondenţă*, II. Ediţie îngrijită, cuvânt înainte şi bibliografie de Traian Ionescu-Nişcov, Bucureşti, 1983, p. 219).

[57] *Scrisori către Ioan Bianu*. Ediţie şi note de Maria Crăciu şi Petre Crăciu. III, Bucureşti, 1976, p. 189 (doc. 11).

[58] *Ibidem*, p. 191 (doc. 13).

https://biblioteca-digitala.ro

Într-adevăr, la 23 iunie 1913 Tudor Pamfile a fost mobilizat, în conformitate cu prevederile Înaltului Decret nr. 4609, ca împreună cu regimentul său să ia parte la campania pentru pacificarea conflictului bulgaro-sârb, încheiat cu pacea de la București, mediată de Titu Maiorescu. În această campanie i s-a încredințat, pe lângă serviciul de cazarmare, „de care se achită prea bine", și comanda secției de mitraliere, evidențiindu-se „mai cu seamă" pentru „grija neobosită ce a pus în tot timpul pentru îngrijirea oamenilor și a cailor secției". De asemenea, „a probat inteligență, inițiativă și pricepere în conducerea din punct de vedere tactic". În consecință, „va putea face cu ușurință o nouă campanie" și „merită a înainta [în grad – n. n]"[59].

La întoarcerea din Bulgaria, ca rod al unor preocupări pentru clarificarea istoriei localităților din zonă și nu numai, la care și-a solicitat câțiva camarazi, precum și o seamă de învățători de prin partea locului, apare la Bârlad primul număr al revistei de cercetări și mărturii istorice „Miron Costin", cu apariție lunară până în august 1916.

În anii de relativă acalmie de dinaintea izbucnirii războiului cel mare[60], Tudor Pamfile se pare că-și găsește un loc mai potrivit în regiment, fiind trecut la escadronul de depozit, responsabil cu îmbrăcămintea – sector în care dă foarte bune rezultate, vădind o pricepere rară. Totodată, va conduce și instrucția recruților cu schimbul, pe timpul iernii, precum și a acelora din Regimentul 8 de călărași, cu rezultate, după aprecierile șefilor ierarhici, admirabile[61]. Nu este deci de mirare să-l găsim figurând printre cei înaintați la gradul de căpitan, începând cu data de 1 aprilie 1915, prin Înaltul Decret nr. 831 din 19 martie 1915[62]. Tot cu data înaintării în grad, retroactiv, va fi numit oficial, prin decizia ministerială nr. 155 din

[59] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 10.

[60] La 28 august 1914, într-o lungă scrisoare către Ioan Bogdan, Tudor Pamfile se face ecoul „pălăvrăgelilor" din regiment asupra situației incerte (neutralitatea) în care se afla, fiind nemulțumit îndeosebi de lipsa cunoștințelor „de fond" legate de intrarea țării în război, la nivelele decizionale mizându-se pe ideea că „noi suntem unelte credincioase cari izbim unde suntem îndreptați". Va trebui să se țină seama că „simpatii pentru ruși nu are nimeni", din păcate și apropierea de Franța este una superficială („cei mai mulți sunt franțuziți prin cele câteva romane cari le-au cetit și atâta tot"). „Se înțelege, nu-i bine că ofițerii și trupa nu știu care-i interesul adevărat al țării", considerând că „e peste putință de făcut orientarea cea bună din cauza poziționii noastre geografice". În ciuda acestor lacune de informare, asemeni majorității oamenilor, „cred că împotriva rușilor, statornic, nu ne-am putea împotrivi; cred că coaliția austro-germană va fi doborâtă prin încătușare mai mult decât prin izbire și cred că dacă noi am lovi peste munți am putea grăbi pacea și am rămâne cu Ardealul și poate și cu cea mai mare parte din Bucovina". De asemenea, năzuiește și el într-o destrămare a vecinului de la răsărit, o permanentă amenințare pentru noi: „nu putem conta noi pe-o sfărâmare a acestui imperiu [rus – n.n.] care într-o zi trebuie să plesnească în pielea lui?", pentru că „ne-am pregătit cu totul, cu mult mai multe peste cele ce până acuma se credeau îndeajuns". Sunt gândurile unuia ce în curând va intra în focul luptelor, lăsând la o parte toate nobilele preocupări extramilitare, folcloristice mai ales, care îi dădeau o motivație înaltă a trecerii pe acest pământ. (B.A.R., coresp., inv. 58573, reprodusă cu lacune în *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 192–193).

[61] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 11 și 12.

[62] „Monitorul Oastei", nr. 13, 30 martie 1915, p. 132.

https://biblioteca-digitala.ro

17 aprilie 1915, „contabil în materii" în cadrul regimentului[63]. Acum (1 mai 1915) pune piatra de temelie a „Academiei Bârlădene", societate culturală ce va strânge în jurul ei pe toți oamenii de cultură din zonă, cu realizări remarcabile în domeniul creației literare, până către anii '40[64].

La 14 august 1916, România intră în război împotriva Austro-Ungariei, a doua zi începând efectiv operațiunile militare prin trecerea Carpaților în Transilvania. Tudor Pamfile va fi mobilizat pe data de 18 august la partea activă a Regimentului 12 Artilerie, fiind numit comandantul depozitului central de muniții al Diviziei 8 (Înalt Decret nr. 2784/1916). În aceste împrejurări, „pentru orișice întâmplare care m-ar face să nu vă mai pot scrie și vorbi", cu o zi înainte, „trebuind să plec acolo unde datoria și simțirea ne cheamă pe toți", îi scrie mentorului său de la Academie, Ioan Bianu, dorind să-și ia un duios rămas-bun, cu nădejdea într-un „să vă regăsesc sănătoși", dar și pentru a-și pune la adăpost rodul muncii sale intelectuale („îmi fac iarăși o plăcută datorie să-mi rânduiesc o parte din agoniseala muncii mele – aceea care vă poate interesa"): manuscrise, documente, biblioteca, obiecte de muzeu etc.[65] Testamentul acesta, pentru că și astfel poate fi percepută lunga scrisoare menționată, se termină impresionant, cu urarea „Să trăiască România mărită!", demonstrând că marea nădejde ce cuprinsese neamul românesc până în străfunduri, a realizării idealului național, este aproape de împlinire.

Între 1 aprilie 1917 și 20 martie 1918 Tudor Pamfile va fi comandantul Coloanei 6 Obuziere, de la Botoșani, vădind „multă iscusință și tact"[66], iar de la 23 martie până la demobilizarea unității (1 iunie 1918) a comandat Coloana de Subzistență (divizionul 4 tren) a Diviziei 8. În toată această perioadă, comandantul diviziei, generalul Iacob Zadik, l-a apreciat drept un „ofițer serios, devotat serviciului, muncitor", având „cunoștințe foarte bune". „Este un ofițer de mult fond și de multă nădejde", regretând că, „deși a fost propus la înaintare [în gradul de maior – n.n.] cu data de 1 septembrie 1917, nu a fost înaintat, fără a se arăta motivele"[67]. (Această înaintare va veni după multe reclamații ale celui îndreptățit abia în urma Înaltului Decret nr. 22320 din 2 noiembrie 1918, dar cu vechimea din anterioara propunere – 1 septembrie 1917[68].)

---

[63] *Ibidem*, nr. 17, 27 aprilie 1915, p. 195

[64] Petre Dan, *Asociații, cluburi, ligi, societăți*, București, 1983, p. 289 („un autentic focar cultural prin stimularea forțelor intelectuale", care „și-a cucerit repede un prestigiu de autentică școală elevată prin ținuta dezbaterilor pe teme de literatură"). Vezi și *Bârladul odinioară și astăzi*, III, Bârlad, 1984, p. 399–646.

[65] *Scrisori către Ioan Bianu*, III, p. 196–198 (doc. 20).

[66] Arhiva M.Ap.N., *fondul cit.*, f. 13.

[67] *Ibidem*, f. 14.

[68] *Ibidem*, f. 16. Și ca să se vadă cât era de „simpatizat" de unii șefi, cred că este interesant să reproducem rezoluția din 5 mai 1919, a șefului de stat-major al Corpului IV Armată, pe propunerea de înaintare la gradul de locotenent-colonel (făcută în foaia calificativă pentru perioada 30 octombrie 1918 – 30 martie 1919): „Nu merită a înainta. Este bun în gradul său [de maior – n.n.]!" – *ibidem*, f. 17. Lucru care, fără îndoială, i-a amărât mult sufletul în această ultimă perioadă a vieții.

https://biblioteca-digitala.ro

Între 1 august şi 15 septembrie 1918 a fost bolnav; internat în spital. La ieşirea din spital, prin ordinul ministrului de război nr. 11355/1918 va fi detaşat la Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice, la cererea lui Simion Mehedinţi, care îl cunoscuse ca un pasionat culegător de folclor, dar mai ales ca pe unul ce căuta „a da tineretului încrederea în viitor, punându-i sub ochi comoara literaturii populare"[69] tocmai „în zilele când ţara era cu un picior în groapă"[70], adică în zilele dramatice ale refugiului în Moldova. Gândind că „o strângere a întregului folclor românesc se impunea", „îndată ce am putut, am trimis pe Pamfile peste Prut".

Şi astfel începe o etapă foarte importantă în activitatea lui Tudor Pamfile – cea din Basarabia –, care, date fiind condiţiile neprielnice din ultimii 50 de ani, a rămas foarte puţin cercetată. Valeriu Ciobanu nu aminteşte, în mod sigur, nu din ignoranţă, ci pentru că împrejurările nu i-au permis, nimic despre ce a făcut folcloristul acolo. Abia în ultimii ani, cercetătorii au început să se aplece cu mai multă atenţie şi asupra prezenţei lui Tudor Pamfile în Moldova de peste Prut[71], dar încă nu avem o imagine a dimensiunii acestei activităţi. De aceea consider că nu va fi lipsit de interes să detaliez activitatea din această perioadă (sfârşitul anului 1918 – octombrie 1921), convins fiind că profilul ei va căpăta nuanţe inedite.

[69] Este cunoscută, în această ordine de idei, concepţia lui Tudor Pamfile privind ţelul culegerii creaţiei populare: educaţia în sens patriotic a tineretului (vezi articolul *Literatura populară ca mijloc de creştere naţională*, în „Ion Creangă", an. III, nr. 1, ianuarie 1910, p. 29–31).

[70] „Tudor Pamfile", an. VI, nr. 7–12, iulie–decembrie 1928, p. 37.

[71] Iordan Datcu, *Fapte de cultură, figuri de seamă din trecutul nostru. Tudor Pamfile contribuţii la cunoaşterea operei şi vieţii. Activitatea sa la Chişinău*, în „Basarabia" (Chişinău), 1992, nr. 9, p. 160–165, şi 1993, nr. 1, p. 150–153; Ştefan Andronache, *Folcloristul Tudor Pamfile animator al vieţii spirituale din Basarabia*, în „Mesagerul" (Chişinău), an. II, nr. 17 (25), 6 august 1994, p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

CERCETĂTORI STRĂINI DESPRE CULTURA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

NICOLAE CONSTANTINESCU

Este îndeobşte cunoscut şi acceptat faptul că etnografia şi folcloristica, generate de elanul romantic al descoperirii propriei identităţi, al surprinderii glasului specific al fiecărui popor, al fiecărei naţiuni ieşite la lumină în epoca modernă, se definesc ca discipline ale *identităţii*, antropologia culturală sau socială, ca 'fiică a colonialismului', iar, în unele circumstanţe, şi etnologia, se definesc ca discipline ale *alterităţii*, scopul lor fiind acela de a-l studia şi de a-l înţelege pe *'celălalt'*, situat fie într-un spaţiu cultural îndepărtat, fie într-un timp diferit, ca nivel de dezvoltare a mijloacelor tehnice şi a cunoştinţelor ştiinţifice, de acela al investigatorului, cum se întâmplă în studiile de antropologie clasică, de la Edward B. Taylor şi James George Frazer la Franz Boas şi Bronislaw Malinowski, consacrate, cum bine se ştie, culturii primitive.

Preluând temele şi metodele de investigaţie ale antropologiei, etnologia şi-a adjudecat un teren de studiu mai apropiat de cercetător, ocupându-se de vecin, de cel de alături, de cel asemenea mie, dar totuşi diferit, căruia vrea să-i surprindă şi să-i înţeleagă particularităţile modului de viaţă, de gândire, de creaţie culturală. Obiectul predilect de studiu al acestei etnologii îl constituie culturile populare, păstrate mai bine, datorită jocurilor complicate ale istoriei, în sud-estul Europei, dar şi în zonele rurale ale Mediteranei, în America de Sud sau în Extremul Orient.

Înmulţirea, în deceniile din urmă, a studiilor scrise de străini despre cultura populară românească trebuie pusă pe seama unui astfel de fenomen. Se întâmplă adesea ca lectura unor lucrări de acest fel să dea sentimentul reconfortant al unei descoperiri sau redescoperiri, cum se întâmplă, de exemplu, cu lucrarea lui **Donald Dunham**, *Romanian Profile. A Study of National Character as Reflected in the Visual Arts / Profil românesc. Un studiu despre caracterul naţional reflectat în artele vizuale* (Editura Fundaţiei Culturale Române, 1999, 168 p. + 18 p. reproduceri de artă) care a fost, la origine, teză de doctorat susţinută la Facultatea de Litere din Bucureşti, acum mai bine de 50 de ani, în ziua de 30 mai 1948. „Odiseea" acestei teze de doctorat a fost reconstituită, documentar, de Ioan Comşa[1].

[1] Vezi Ioan Comşa, *Odiseea unei teze de doctorat*, în „România literară", anul IX, nr. 21, 3-9 iunie 1998, p. 20.

https://biblioteca-digitala.ro

care oferă utile informaţii în legătură cu autorul ei şi cu împrejurările în care a fost elaborată şi susţinută.

Autorul, diplomat de carieră, educat în domeniul artelor plastice la universităţile americane Yale şi Harvard, s-a aflat în misiune la Bucureşti în anii de după război, din 1947 până în 1950, elaborându-şi teza de doctorat sub îndrumarea profesorului Gheorghe Oprescu, căruia îi şi face o caldă dedicaţie şi un admirabil portret moral. De menţionat, dacă am decodat bine informaţia din ultimul capitol al cărţii, intitulat *Teză* şi scris în maniera unei pagini de jurnal disimulat în literatură, că din comisie au făcut parte profesorii Iorgu Iordan, decanul de atunci al Facultăţii de Litere, „fost ambasador al României la Moscova", preşedintele comisiei, Tudor Vianu, „profesor de estetică, fost ambasador al României la Belgrad", amintiţi ca atare în text, Ion Nestor şi Emil Condurachi, identificaţi prin cercetarea arhivelor de către Ioan Comşa. Tot el face precizarea că susţinerea tezei a avut loc, de fapt, în ziua de 18 iunie 1948, că evenimentul nu a fost în nici un fel comentat în presa românească, în schimb agenţia Associated Press a transmis un raport substanţial despre doctoratul diplomatului american în SUA. Cercetătorul notează absenţa oricărei informaţii despre teza lui Donald Dunham în actele oficiale ale Universităţii şi identifică existenţa exemplarului dăruit conducătorului ştiinţific (*„For Gh. Oprescu. In Admiration and Affection"*) în biblioteca Institutului de Istoria Artei, exemplar după care s-a făcut, presupun, editarea de faţă, despre care nu se dă, din păcate, nici un fel de informaţie.

Donald Dunham îşi fixează de la început lucrarea în seria amplă a scrierilor autorilor străini despre România, de la cei mai vechi, între care predecesorul său din secolul trecut, consulul britanic William Wilkinson, care dădea, în 1820, un *raport despre principatele Valahiei şi Moldovei*, sau contele de Hauterive, care scria despre *starea veche şi actuală a Moldovei prezentată principelui Alexandru Ypsilanti la 1787*, până la călătorii, diplomaţii şi scriitorii din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial, precum americanul John McCulloch cu o carte *Tobe în Balcani*, din 1936, englezul Philip Thornton cu studiul *Icoane şi boi*, din 1939, sau italianul Salvatore Sibilia cu lucrarea *Caractere etnice şi obiceiuri ale poporului român*, din 1937.

În realizarea acestui *Profil românesc*, diplomatul american îmbină propria sa informare şi experienţă cu notaţiile şi aprecierile călătorilor străini şi cu punctele de vedere ale învăţaţilor români. Rezultă de aici o sinteză care se vrea cât se poate de obiectivă, căci discursul autorului se construieşte adesea din citate puse cap la cap, exprimând puncte de vedere diametral opuse, fără multe comentarii, dar sugerând, parcă, lectorului să aleagă calea de mijloc, să facă o medie între judecăţile adesea prea aspre ale unora şi aprecierile prea elogioase ale altora. Scurtul excurs istoric îl conduce pe autor la concluzia, devenită chiar teză a lucrării sale de doctorat, anume că, din punct de vedere cultural, românii din clasele dominante au rămas fideli predilecţiei lor pentru Franţa, iar ţăranii – credincioşi ataşamentului lor pentru tradiţia proprie românească. El îşi sprijină teza pe pictura lui Nicolae Grigorescu,

https://biblioteca-digitala.ro

pe de o parte, şi pe arta cusăturilor şi broderiei ţărăneşti, pe de alta: „Grigorescu arată ce pot să producă artiştii din această ţară, iar ţăranii relevează prin broderiile lor ce produce România cu adevărat. Fiecare atinge, din punct de vedere estetic, un nivel de care orice naţiune poate fi mândră şi cu care puţine naţiuni de azi se pot mândri". Era firesc ca doctorandul american să fi fost influenţat de părerile mentorului său, în primul rând, dar şi de ale altor învăţaţi localnici ai vremii, precum Nicolae Iorga, Barbu Slătineanu, Al. Tzigara-Samurcaş şi mulţi alţii, consemnaţi în ampla bibliografie a lucrării. „Datorită influenţei profesorului [Gh. Oprescu, n.n. – N.C.] – opinează Paul Stahl[2] – dintre domeniile artei româneşti Dunham acordă o deosebită atenţie ţesăturilor şi broderiilor. El revine în două rânduri asupra lor şi asupra deosebirilor ce se manifestă de la o regiune la alta". Nu trebuie uitat, în aprecierea acestei scrieri, că studiul lui Donald Dunham a fost scris şi susţinut ca teză de doctorat în primii ani de după război, sub presiunea marilor schimbări pe care societatea românească începuse să le sufere, după preluarea puterii de către comunişti şi la începutul impunerii unor presiuni ideologice din ce în ce mai severe, încât profesorii care conferau atunci unui diplomat american titlul de doctor *magna cum laude* al Universităţii din Bucureşti făceau un prim gest de curaj şi de sfidare a noii puteri, aruncând astfel o ancoră către tărâmul lumii libere, de care România avea să fie ruptă, despărţită, în următorii cincizeci de ani.

Fără a fi opera unui etnolog sau antropolog de profesie şi fără să aibă un impact direct asupra viitoarelor studii în domeniu, fiind, cum am menţionat, susţinută în 1948, dar publicată abia în 1999, teza de doctorat *Romanian Profile* de Donald Dunham reprezintă un punct de vedere semnificativ în reorientarea cercetărilor despre cultura populară românească ale străinilor de pe diferite meridiane într-o jumătate de secol de comunism. Şi acestea nu au fost puţine. Ar trebui chiar făcut un inventar al tezelor de doctorat susţinute la Bucureşti, dar şi în alte centre universitare ale ţării, cu subiecte din domeniul culturii populare româneşti; ar rezulta, sunt convins, un repertoriu extrem de cuprinzător şi o listă de nume, devenite acum personalităţi ale ştiinţelor etnologice din diferite colţuri ale lumii.

Aşa este cazul lui **Marianne Mesnil**, profesoară la Catedra de antropologie europeană de la Université Libre de Bruxelles şi directoare a Centrului de Etnologie Europeană din cadrul Institutului de Sociologie de la aceeaşi Universitate, care se recomandă ea însăşi drept „specialistă în etnologie românească". Într-adevăr, Marianne Mesnil şi-a început pregătirea de specialitate în România, încă din 1968, pe când era studentă, şi şi-a elaborat lucrarea de licenţă, sub îndrumarea profesorului Mihai Pop, pe material românesc, cules în localitatea Tudora din judeţul Iaşi, lucrare publicată ulterior, în Belgia, sub titlul *Les Héros d'une fête*. Revenită de multe ori în România, bună cunoscătoare a spaţiului

[2] Paul H. Stahl, *Psihologia şi arta românilor*, în „Revista româno-americană", editată de Asociaţia „Amicii Statelor Unite", serie nouă, nr. 2, decembrie 1999, p. 17–21.

https://biblioteca-digitala.ro

cultural românesc, Marianne Mesnil a dat cercetărilor sale din anii '80 mai ales o tentă ideologică, relevată de studiile adunate în prima parte a volumului *Etnologul, între şarpe şi balaur* (Editura Paideia, 1997), sub titlul *Între raţionalism şi romantism: mize şi premise ale etnologiei europene.*

O occidentală şi o lucidă, cercetătoarea din Belgia încearcă să traseze liniile directoare ale unei discipline mai degrabă tinere, cum este etnologia europeană, în raport cu folcloristica şi cu antropologia culturală, prima considerată a fi „expresia ideologică a epopeilor naţionaliste", a doua – antropologia deci – trimiţând la „epopeea colonială". Este sesizată, în secolul la XIX-lea, „o dublă mişcare" ce animă, în sens invers, de la est la vest, Europa, o Europă „aflată în căutarea cunoaşterii de sine": „În timp ce în Est ea operează ca o mişcare de închidere asupra ei însăşi şi se constituie într-un veritabil 'buric al Pământului', într-un *axis mundi*, în Vest, dimpotrivă, tot ea se proiectează în marile spaţii de peste Ocean, pentru a descoperi acolo 'celălalt eu', pentru a-şi îmbogăţi cunoaşterea identităţii prin intermediul confruntării cu Celălalt" (p. 46). Fără să nege importanţa vechilor cercetări de folclor, susţinând chiar necesitatea asumării acestei „moşteniri de neînlocuit a veacului al XIX-lea", noua disciplină dedicată culturilor „oral-sincretice", 'populare', 'tradiţionale', 'rurale' din Europa trebuie să-şi *regândească* obiectul 'prin prisma cuceririlor ştiinţelor umaniste din acest ultim sfert de secol". Se poate repera aici, de fapt, mai mult decât o pledoarie pentru înnoirea demersului etnologic, dincolo de aceasta insinuându-se o atitudine fermă de contestare a tendinţei de confiscare a culturii populare de către autorităţile comuniste, sub paravanul naţionalismului: „În Europa de Est, şi îndeosebi în România, totul se petrece ca şi cum am fi martorii unei întoarceri în trecut – scria autoarea în 1988 –, prin reliefarea mai mult ca oricând a ideologiei diferenţei, a specificităţii naţionale, în detrimentul unei perspective comparative sau măcar al unei inserţii într-un proiect cât de cât totalizator, aşa cum ar fi îndreptăţit de vocaţia antropologiei. În aşa fel încât parcă se pierd lecţiile marilor precursori care au ştiut să-şi pună erudiţia, adesea poliglotă, şi pluridisciplinară, în slujba unui proiect universal, capabil de a se gândi pe sine prin cunoaşterea altora, dincolo de frontierele unui naţionalism militant" (p. 48).

Din acest unghi se cere interpretat şi un articol, scris tot înainte de decembrie 1989, *Un nai prea puţin bucolic*, în care era analizat modul cum propaganda oficială manipulase talentul interpretativ şi ecoul internaţional al muzicii marelui instrumentist Gheorghe Zamfir. Acesta – crede autoarea – „devine cântăreţul României renăscânde din anii 1965–1970 [adică începutul epocii lui Ceauşescu, n.n. – N.C.], aşa cum alţii deveniseră cântăreţii României din anii 1848. [...] Dacă poezia populară (mai ales doina lui Alecsandri) a fost pusă atunci în slujba revendicărilor acestei 'primăveri a popoarelor', ea poate fi regăsită ca favorită în repertoriul lui Zamfir, mobilizată din nou pentru a emoţiona şi a cuceri nu o elită intelectuală, ci un public saturat de muzica pop prin mass-media, aflat în căutarea

https://biblioteca-digitala.ro

unei 'reoriginări' muzicale" (p. 52). Se poate vedea cum, privite din afară, fenomene care ar fi putut scăpa privitorului dinlăuntru se descoperă mai uşor privirii de departe, acelui „regard éloigné" propriu cercetării etnologice mai vechi sau mai noi.

O experienţă ştiinţifică plină de învăţăminte pentru ea însăşi, dar şi pentru comunitatea academică românească şi străină, trăieşte cercetătoarea americană **Gail Kligman**. După un aprofundat studiu de bibliotecă, dublat de contactul, mediat, cu terenul, ea scrie o monografie despre *Căluş. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, apărută la Chicago University Press, cu o prefaţă de Mircea Eliade, în 1981, şi retipărită, tot în engleză, la Editura Fundaţiei Culturale Române, în 1999. Desfăşoară apoi o îndelungată anchetă de teren, însumând nu mai puţin de şaptesprezece luni de muncă într-un sat din Maramureş, în anii 1978–79, rezultatul fiind un amplu studiu despre *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, publicat mai întâi în engleză (1988), apoi în română, în 1998. S-ar putea vorbi în acest caz despre o 'privire participativă' („le regard partagé"), căci studiul profesoarei de la Departamentul de Sociologie de la University of California Los Angeles, cu un doctorat obţinut la Berkeley, este în egală măsură îndatorat cunoştinţelor sale despre ritualitate, simbolism, poezie, viaţă socială, dar şi contactului nemijlocit cu ţăranii din Ieud, pe care i-a ascultat, i-a privit, i-a interogat, i-a înregistrat, i-a fotografiat şi i-a înţeles, în cele din urmă, *ca şi cum* ar fi fost unul dintre ei. Sunt în această carte multe pagini de „jurnal de campanie de cercetare", de meditaţie asupra modului cum se construieşte o identitate: „Ar fi interesant de explorat mai complet – scrie autoarea – dinamica interacţiunii sine–celălalt în care Eu şi Ei am trăit laolaltă – interacţiune care mi-a construit în lumea lor o altă identitate şi care le-a îngăduit să încorporeze o *străină*". Dincolo de amuzamentul pe care l-ar putea stârni însemnările marginale despre primirea sa în primul sat maramureşean în care a fost „repartizată" să lucreze de către oficialităţile comuniste locale („copiii aflaţi la pândă la marginea satului au strigat cuprinşi de entuziasm: «Vine americanca!»") sau despre raporturile statornicite între 'americanca' provenită dintr-o familie de evrei şi gazdele sale din Ieud rămân numeroase observaţii de ordin sociologic şi folcloristic utile pentru reconstituirea „ambientului", cadrului de viaţă al desfăşurării anchetei de teren şi pentru mai buna înţelegere a relaţiei 'anchetator' – 'anchetat' (în sens etnologic, desigur!) într-un sat românesc din Maramureş de la sfârşitul deceniului opt al secolului XX.

Să spunem, dar, că există posibilitatea ca o cultură europeană sau un segment al acesteia (arhitectura populară, obiceiuri, coduri alimentare, sisteme de înrudire) să fie studiate de savanţi aparţinând chiar grupului respectiv, ceea ce nu schimbă foarte mult datele problemei, pentru că etnologul, chiar dacă aparţine ca origine grupului etnic, confesional, profesional, pe care îl investighează, încetează de a mai fi unul dintre aceştia, devine, în raport cu grupul, un 'altul', 'celălalt', după cum grupul studiat devine, pentru el, 'ei', 'ceilalţi', pe care îi priveşte, inevitabil, 'de

https://biblioteca-digitala.ro

departe'. Reciproc, se întâmplă foarte adesea ca aceeaşi cultură să facă obiectul de studiu al unor cercetători aparţinând altei culturi, veniţi deci din afară, situaţi ontologic pe poziţia 'celuilalt' şi făcând eforturi susţinute de a se integra comunităţii studiate, de a fi acceptaţi de aceasta ca unii 'de-i noştri', dar operaţia nu este simplă deloc, chiar atunci când ea este susţinută de cele mai bune intenţii. Chiar în procesul actual al trecerii de la „privirea de departe" („le regard éloigné") la „privirea participativă" („le regard partagé") trebuie să se ţină seama – scrie Jean Copans – de faptul că „discursul asupra sinelui este în mare măsură tributar existenţei 'Celuilalt' şi că existenţa acestuia din urmă rămâne încă în mare măsură fasonată de discursul pe care noi îl ţinem despre el", adică despre 'Celălalt'.

Aşadar, Gail Kligman vorbeşte despre ţăranii din Ieud şi despre „nunta mortului" practicată acolo cu ocazia morţii unui tânăr necăsătorit, *ca şi cum* ar fi unul de-al locului; numai „ca şi cum", căci de fiecare dată cercetătorul vine cu propriile lui prejudecăţi, iar interlocutorii cu ale lor, având uneori şi tendinţa de a se disimula, lăsându-l pe străin să bâjbâie în căutarea sensului. Dar, se pare, cercetătoarea americană a reuşit să se apropie de acest sens, să ne dea, într-adevăr, imaginea vieţii rituale a unui sat maramureşean în perioada comunismului; autoarea a ştiut, cu adevărat, să asculte „sensul pe care locuitorii lui îl dau vieţii şi morţii" şi să ne explice *nouă*, cititorilor, oamenii culturii academice, savante, moderne, ceea ce, în mod normal, nu le trebuie explicat *lor*, celor care trăiesc, încă, în cadrele culturii populare tradiţionale. Între timp, prin căderea comunismului, unele dintre prognosticurile antropologului american cu privire la destinul satului românesc nu mai au fundament. Ele ar trebui verificate, în condiţiile actuale. Terenul etnologic se construieşte, cum se vede, sub ochii noştri. Iar privirea, mai îndepărtată sau mai apropiată, a cercetătorului străin e întotdeauna bine venită, căci, mai mult ca sigur, ochelarii lui, dacă nu sunt făcuţi să distorsioneze într-adins realitatea, o vor vedea mereu diferit, altfel decât o vedem noi, cei dinlăuntru.

SATUL GLOBAL ŞI FOLCLORUL LUI: LEGENDELE URBANE

CONSTANTIN ERETESCU

Legenda urbană este singurul gen folcloric productiv în societatea contemporană. Acesta este motivul pentru care nu puţini cercetători ai literaturii populare îşi concentrează astăzi atenţia asupra culegerii şi studierii acestui tip de naraţiune.

În ciuda unei incontestabile popularităţi, legendele urbane sunt relativ puţin cunoscute printre specialiştii din ţările cu o cultură tradiţională puternică şi încă vie. Ei tind să privească aceste materiale cu oarecare dispreţ şi să le considere

https://biblioteca-digitala.ro

lipsite de interes. Ele nu au complexitatea poveştilor tradiţionale clasice şi nici vechimea lor. Cel mai adesea sunt istorioare scurte, alcătuite dintr-un singur episod, care descriu un eveniment al cărui erou sau victimă e un om de rând. Pentru cei mai puţin familiarizaţi cu acest tip de povestiri prezentăm un text care întruneşte mai toate caracteristicile genului. Naraţiunea a circulat intens la New York, dar şi în alte centre urbane, în ultimii doi-trei ani.

Un om de afaceri se duse la New York şi seara, cum nu avea ceva mai bun de făcut, intră într-un bar, unde cunoscu o tânără extrem de atrăgătoare. Petrecură împreună mai multe ceasuri, băură câteva pahare, după care bărbatul o invită la hotel. Îi spuse că locuia foarte aproape, la o distanţă de două străzi. Îi arată cheia camerei. Era odaia pe care o reţinea întotdeauna când venea la New York. Tânăra zâmbi şi spuse că totuşi preferă să-l poftească la ea. Se urcară în maşina fetei, parcată chiar în faţa localului, ajunseră la ea, unde mai băură un pahar.

A doua zi, bărbatul se deşteptă la hotelul la care trăsese. Dar nu era în pat, ci în cada de baie, aşezat pe gheaţă. Avea dureri înfricoşătoare la spate. Încercă să-şi dea seama ce are şi dădu peste un tub. Alături de cadă era un taburet pe care se afla telefonul. Prins de el, o notă: „Cheamă salvarea". Izbuti să ridice receptorul şi să formeze 911.

Câteva minute mai târziu intrară brancardierii.

„Ce s-a întâmplat?"

Le relată puţinul pe care-l ştia.

„Ne-am lămurit", spuseră ei şi izbucniră în râs. „Ţi-au scos un rinichi pentru transplant".

Naraţiunile incluse în această categorie reflectă o mentalitate şi atitudini urbane, chiar dacă ele nu relatează exclusiv ceea ce se petrece în marile oraşe. Ele sunt create continuu şi prezenţa lor este atestată în toate societăţile moderne din lume. Domeniul este încă departe de a fi cunoscut în toată amploarea lui.

Interesul pentru această categorie de naraţiuni este de dată relativ recentă.

În anul 1926, doi folclorişti, L. Winstanley şi H.J. Rose, publicau în revista britanică „Folklore" prima legendă urbană, *Dracul de la discotecă*. Povestirea le era necunoscută şi conţinea elementele unei naraţiuni moderne. Marie Bonaparte este creditată cu publicarea, în 1941, a primei colecţii de naraţiuni de acest gen sub titlul *The Myth of the Corpse in the Car* (Mitul cadavrului din maşină). Scurtă vreme după aceea, R.K. Bearsley şi Rosalie Hankey publicau studiul asupra legendei *The Vanishing Hitchhiker* (Autostopista care dispare), una dintre povestirile cele mai populare până în ziua de astăzi. La orizontul folcloristicii apărea un obiect nou de cercetare. Naraţiunile au sfârşit prin a fi *legende urbane*[1].

[1] Vezi Gillian Bennett şi Paul Smith, *Introduction. The Birth of Contemporary Legend*, în *The Questing Beast*, Londra, Sheffield University Press, 1989, p. 13–26, reluat în *Introduction*, p. XXIV şi următ., în *Contemporary Legend. A Reader*, editată de Gillian Bennett şi Paul Smith, New York şi Londra, Garland Publishing, Inc., 1996.

https://biblioteca-digitala.ro

Termenul *legendă* face aluzie la distincţia dintre *Märchen* (poveste) şi *Sage* (legendă). *Märchen* este o operă de ficţiune, artă. *Sage* descrie fapte petrecute în realitate, este istorie.

Legenda urbană este un termen preţios, dar, de asemenea, vag şi chiar inexact, dat fiindcă unele circulă în mediul rural sau relatează întâmplări din acest mediu, după cum nu sunt puţine cazurile când putem surprinde într-o legendă modernă rădăcini înfipte adânc în trecut. Ca să nu mai spunem că mulţi povestitori nu cred în adevărul celor narate. În ciuda imperfecţiunilor, termenul a fost preferat faţă de toate celelalte alternative oferite[2].

Una dintre cele mai confuze, dar şi cuprinzătoare, definiţii ale genului a fost dată de Robert A. Georges[3]. După el, o legendă este o poveste sau o naraţiune care poate să nu fie deloc poveste sau naraţiune; a cărei acţiune se desfăşoară într-un trecut recent sau într-un loc istoric, care poate fi conceput ca îndepărtat sau antiistoric, sau să nu fie plasată deloc în trecut; care este socotită drept adevărată de către unii, falsă de alţii, atât adevărată cât şi falsă de către amândoi, sau nici adevărată şi nici falsă de cei mai mulţi[4].

Ceea ce poate fi reţinut din acest labirint semantic este că o legendă urbană poate fi o poveste, adică un text care conţine cel puţin un episod narativ, de tipul povestiri, bancuri, memorate, întâmplări paranormale şi, nu rareori, întâmplări

[2] Dat fiindcă interesul pentru acest gen de naraţiuni şi, de asemenea, primele colecţii şi studii au apărut în lumea anglo-saxonă, ofertele terminologice au fost făcute în această limbă. Acesta este motivul pentru care le voi cita în engleză (de altfel, unele nici nu pot fi traduse). Între ele: *contemporary legends, asmut* (termen creat de scriitorul John. Mc Phee, ca să facă aluzie la povestirile mincinoase din repertoriul marinarilor. Cuvântul provine din iniţialele propoziţiei *An apocriphal story much told.), belief tale, modern legend, corporate legend, Whale Tumor Stories* (Povestirile despre balena cu tumoare) sau, mai pe scurt, *WTS*, termen apărut după publicarea în 1978 a primei colecţii de naraţiuni a scriitorului englez Rodney Dole, *The Tumor in the Whale* (Tumoarea din balenă). Dar, de asemenea, *apocriphal anecdotes, urban myth, modern myth*, acestea din urmă fiind termenii preferaţi ai ziariştilor, care văd în aceste povestiri versiuni metaforice ale miturilor cosmogonice, aşa cum au fost ele interpretate de Joseph Campbell. *Dead Catter* este un alt termen preferat al gazetarilor. El se referă la multele naraţiuni despre pisici care mor după ce au gustat dintr-o mâncare pregătită pentru musafiri. (Într-o versiune românească auzită în anii '70, câinele era cel care gusta primul o mâncare de ciuperci pregătită de nişte vânători. După ce află că animalul a murit, toţi fug la spital pentru spălături, pentru a afla ceva mai târziu că, prea sătul, câinele s-a întins pe mijlocul drumului şi a refuzat să se dea deoparte din calea unui tractorist.) *Mack Sennetts*, după numele unui comic din filmele mute, *Red Wagon Stories, nasty legends*, în Anglia, *Broodje Aap* (sandviciuri de maimuţă), în Olanda, sunt termeni care au fost folosiţi ocazional. Şi, nu în ultimul rând, *UL* (urban legends). Vezi Jan Brunvad, *The Baby Train and Other Nusty Legends*, Norton, New York and London, 1993, p. 22–25.

[3] *The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed*, în *American Folk Legend: A Symposium* (editată de Wayland D. Hand), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1971, p. 18

[4] „A legend is a story or narrative that may not be a story or narrative at all; it is set in a recent or historical past that may be conceived to be remote or antihistorical or not really past at all; it is believed to be true by some, false by other, and both or neither by most".

https://biblioteca-digitala.ro

cotidiene cu o dezvoltare neaşteptată, dar şi texte care nu conţin elemente narative (zvonuri[5], jocuri de cuvinte sau gafe lingvistice[6], afirmaţii sau explicaţii pseudo-ştiinţifice[7] etc.). Asemenea legendelor tradiţionale, legendele urbane sunt considerate de mulţi drept adevărate. În aceste cazuri, povestitorii fac eforturi să valideze adevărul celor relatate[8]. „Ştiu dintr-o sursă sigură", „mi-a spus prietenul unui prieten", sunt formule care preced sau încheie naraţiunea propriu-zisă. Naratorul dă detalii despre persoanele implicate, locul şi timpul acţiunii. Conflictul este personalizat. Povestitorul se opreşte din nararea evenimentelor pentru a evalua situaţia, pentru descripţii şi orientare în timp, în spiritul structurilor narative de care vorbeşte Labov.

Este egal de valabilă şi afirmaţia contrară, anume că o categorie largă de transmiţători nu cred că povestirile pe care le spun sunt adevărate. Povestitul urmăreşte doar să testeze spiritul critic al autorului sau să provoace râsul.

---

[5] Jan Brunvand, *The Baby Train* ..., aminteşte zvonul despre maşinile cu clovni care răpeau copii. Zvonul a circulat în 1981. Nici un clovn nu a fost totuşi arestat, iar autorităţile au infirmat veştile. Zvonurile despre clovnii ucigaşi au reapărut în 1985 şi, din nou, în 1991, localizate, de data aceasta, în New Jersey.

[6] Când eram fată, o mulţime de oameni veneau să mănânce la fermă. Obişnuiau să-şi amintească de tânărul care a stat la masă alături de o bătrână.

Femeia l-a întrebat:

– Would you like some more food?
(Mai vrei mâncare?)
– No, I've had sufficient.
(Nu, am mâncat destul.)
– You say ya went a fishin'?
(Zici că te-ai dus la pescuit?)
– No, I said I've had plenty.
(Nu, am zis că am mâncat o grămadă.)
– You say you caught twenty.
(Zici că ai prins douăzeci.)
– No, I said I've had all I can hold.
(Nu, am zis că nu mai încape.)
– You say you broke your pole.
(Zici că ţi-ai rupt undiţa.)
– Jesus Christ!
(Isuse Cristoase!)
– You say you broke it twice.
(Zici că ai rupt-o de două ori.)

(Inf. Austin Donald Main)

[7] Dacă arunci o monedă de un cent într-o sticlă de Coca-Cola, a doua zi n-o mai găseşti, fiindcă se topeşte; acelaşi lucru se întâmplă dacă laşi în ea un dinte. Bomboanele M&M verzi sunt afrodiziace. Un student de la Departamentul de Antropologie al East Texas State University a chestionat oameni pe această temă. Din 46 de persoane întrebate, cam jumătate au menţionat că bomboanele M&M verzi sunt afrodiziace foarte puternice.

[8] Încercările folcloriştilor de a verifica adevărul, parcurgând drumul invers, de la informator la sursă prin lanţul transmiţătorilor intermediari, nu a dat niciodată rezultate satisfăcătoare.

https://biblioteca-digitala.ro

O definiţie ceva mai puţin pretenţioasă, dar egal de vagă este cea a lui Gillian Bennett[9]. Legenda e un gen capabil să şovăie în spaţiul dintre fapt şi ficţiune, împărtăşindu-ne din natura amândurora. Este de asemenea capabilă să fie atât naraţiune cât şi conversaţie, ficţiune şi fapt, cele două moduri dominante în cultura noastră[10].

Spre deosebire de cultura tradiţională, care se bazează pe transmiţători vârstnici, colportorii cei mai activi de legende în societăţile contemporane sunt tinerii. Maturitatea lor aduce cu sine mai degrabă abandonarea repertoriului decât îmbogăţirea lui şi perfecţionarea stilului.

Cultura ţărănească este esenţialmente orală. Legendele urbane sunt transmise şi ele prin viu grai, dar oralitatea nu este o condiţie necesară[11]. Numeroase legende se transmit prin radio, TV, textele sunt afişate la aviziere, publicate în ziare, incluse în cărţi de literatură, în filme, desene animate, benzi desenate, Internet etc.

Naraţiunile tradiţionale se manifestă prin variante. Ele se adaptează culturii şi epocii societăţii în care circulă. Acelaşi fenomen se poate produce în lumea legendelor urbane. Cel mai adesea însă, ele tind să descrie o situaţie locală, un eveniment unic şi irepetabil. Pentru afirmarea naraţiunii, devine importantă păstrarea elementelor specifice culturii care a generat naraţiunea. Povestirea despre studenta care a plecat din Statele Unite în vacanţă în Thailanda, ţara ei de origine, ilustrează această situaţie. Ca să-i facă o bucurie, părinţii i-au plătit o excursie. Însetată, a băut apă din râul pe care mergea cu pluta. O dată cu apa a băut şi nişte vietăţi care s-au localizat în creier. Câteva zile mai târziu, fata a murit în chinuri *(Brânza de vaci din creier)*. În America, povestea circulă ca avertisment. Ascultătorul/cititorul este prevenit asupra primejdiilor care-l pândesc dacă se aventurează să călătorească în ţări îndepărtate, cu naturi impure. Adaptarea unei asemenea povestiri la realităţile unei alte culturi e lipsită de sens. În locul procesului de uniformizare, tipic pentru literatura tradiţională, are loc un proces opus, de multiplicare a situaţiilor individuale. Richard C. Poulsen[12] inventariază multitudinea de motive epice în care e întâlnită îngurgitarea, hrănirea şi expulzarea de şerpi, broaşte, mormoloci, salamandre şi alte vietăţi.

---

[9] *Legend: Performance and Truth*, în *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend*, vol. III, edited by Gillian Bennett and Paul Smith, Sheffield Academic Press, 1988, p. 32.

[10] „Looked at in this light, it seems perhaps that what we are saying in our traditional definition is that legend is a genre capable of straddling the divide between fact and fiction, partaking of the nature of both. It would follow that it should also capable of partaking of the nature of both narrative and conversation, the dominant fictional and factual modes in our culture".

[11] Paul Smith observă, pe bună dreptate, că societăţile contemporane sunt ştiutoare de carte. Este absurd, de aceea, să pretinzi oralitate folclorului contemporan. Vezi *Contemporary Legend: A legendary Genre?*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 105.

[12] *The Bosom Serpentry among the Puritans and Mormons*, în „Journal of the Folklore Institute", Bloomington, Indiana, 1979, p. 176–189; vezi, de asemenea, John Strecker, *Reptiles of the South and Southwest in Folklore*, în „Publications of the Texas Folklore Society", 5, p. 56–69; Daniel R. Barnes, *The Bosom Serpent: A Legend in American Literature and Culture*, în „Journal of American Folklore", 85, 1972, p. 111–122; Rosan A. Jordan, *The Vaginal Serpent and Other Themes from Mexican-American Women's Lore*, în *Contemporary Legend: A Reader*, p. 225–244.

https://biblioteca-digitala.ro

Textele literaturii tradiţionale nu au o formă fixă. Numărul versiunilor dă informaţii despre vechimea şi indicele de popularitate al unei naraţiuni. Distribuţia geografică dă informaţii despre originea şi migraţia unui text. Chiar după ce atinge limita de expansiune, o poveste tinde să rămână încă multă vreme în repertoriul activ al transmiţătorilor. Legendele urbane au un comportament diferit. Mijloacele moderne de comunicare fac posibilă difuziunea, practic instantanee, a unei naraţiuni. Distribuţia pe alte căi decât cele orale, asociate cu respectul pentru cuvântul tipărit, au ca rezultat un număr mic de versiuni. Ele tind să fie mai stabile. Durata de viaţă a unei legende, timpul cât se află în circulaţie, scade. Acesta este cazul general. Un număr de legende, cele despre farfuriile zburătoare, despre nava care s-a dematerializat la Philadelphia, dar n-a mai reapărut în Anglia, autostopista care dispare, aligatorii din canalele de scurgere ale New York-ului şi alte câteva, rezistă totuşi foarte bine în faţa timpului.

Să mai adăugăm la aceasta faptul că unicitatea evenimentelor descrise şi tendinţa de a le considera fapte reale exclud prezenţa formulelor atât de frecvente în proza narativă tradiţională, cu toate că triplarea acţiunii şi alte câteva elemente retorice pot fi întâlnite ocazional.

Scurtimea textelor nu este în mod necesar un element al modernităţii. Parabolele biblice, fabulele sunt forme narative vechi. Mai degrabă contrariul este valabil: textele narative lungi sunt un element caracteristic al literaturii tradiţionale.

În multe alte privinţe, legendele urbane continuă tradiţia poveştilor clasice. Uneori poate fi stabilită o relaţie directă între o legendă contemporană şi o naraţiune a cărei origine se pierde în timp[13].

Două variante ale aceleiaşi povestiri vor ilustra această afirmaţie. Relaţia dintre cele două texte este încă mai evidentă dacă ţinem seama de faptul că ambele se află în circulaţie simultan.

În fiecare vineri seara, la sfârşitul lucrului, omul ieşea de pe poarta minei cu o roabă mare încărcată cu pământ. Cum lucra la o mină de diamante, stăpânului nu-i veni greu să-şi dea seama că ceea ce făcea angajatul lui era că ascundea pietrele preţioase în pământul pe care-l căra acasă. Aşa că le porunci paznicilor să stea cu ochii pe el. În fiecare vineri, unul dintre ei, cel mai al dracului, se proţăpea chiar în faţa lui şi se uita ca un uliu pe când minerul încărca pământ în

[13] *Dracul de la discotecă*, prima legendă publicată, e un asemenea caz.

Un străin bine îmbrăcat veni într-o duminică seara la hanul „The Royal Oak" din Aberystwyth, un orăşel de coastă, pentru o partidă de cărţi. Acolo o alese pe cea mai frumoasă fată şi dansă cu ea, după care se aşezară să joace cărţi. Se întâmplă că fata scăpă o carte pe jos şi când se aplecă s-o ridice, observă că străinul în loc de picioare avea copite. Fata leşină şi scurtă vreme după aceea muri.

Folcloriştii care au culeş textul nu aveau idee că povestea lor circula în mediile rurale de pe continent. În versiunile tradiţionale, inclusiv cele româneşti, tânărul necunoscut vine la o şezătoare de fete unde stă lângă gazdă, care se întâmplă să fie şi cea mai frumoasă din grup. În timpul petrecerii, fetei îi cade fusul şi când se apleacă să-l ridice descoperă că tânărul are copite. Fata încearcă să se salveze şi, într-o serie de variante, reuşeşte.

https://biblioteca-digitala.ro

roabă. Dar nu văzu nici un diamant şi nici altceva. Paznicul se duse la stăpânul minei şi raportă ce văzuse.

„Ştiu că mă fură", se plânse acesta. „Vreau să cerni pământul ăla de fiecare dată după ce-l pune în roabă. Abia după aceea să-l laşi să plece".

Paznicul execută ordinul întocmai. În fiecare vineri petrecea câte două ceasuri scrâşnind din dinţi şi prefirând pământul prin două site, una mai rară, alta mai deasă, dar nu găsi fărâmă de diamant.

Ei, treaba merse aşa cam vreo douăzeci de ani, poate că mai mult, până într-o zi când galeria în care lucra omul nostru se prăbuşi, iar el fu prins sub o stâncă. Ceilalţi mineri din echipă încercară să-l salveze, dar deveni curând evident că n-avea să supravieţuiască. Deciseră atunci s-o cheme pe nevastă-sa şi pe copii. Aduseră şi un preot care-l împărtăşi şi-l ispăşi de păcate. Apoi se aşezară în preajma lui. Stăteau acolo toţi şi plângeau. În clipa aceea apăru şi proprietarul minei. Acesta se apropie de oameni şi le spuse că, înainte să moară, vrea să stea şi el de vorbă, câteva momente, cu minerul. Singur.

Lumea se retrase pe o galerie alăturată. Şeful se aşeză lângă muribund.

„Ascultă", spuse. „Ştiu că noi doi nu suntem cei mai buni prieteni. Sunt pe deplin conştient că nu m-am purtat bine cu dumneata şi nu te-am plătit după cum meritai. Totuşi, înainte să mori, vreau să ştiu ceva. Cum ai făcut toţi anii ăştia ca să furi diamante fără să te pot prinde?"

Omul zâmbi şi încercă să-şi ridice capul de sub bolovanul care-l strivea.

„Nu furam diamante", gemu. „Furam roabe".

(*Hoţul din mina de diamante*, inf. Tim Green)

Şi versiunea tradiţională, atribuită lui Nastratin Hogea:

Mula Nastratin pleca în fiecare dimineaţă, în zorii zilei, la bazarul din oraşul vecin, dincolo de graniţă. Cum rămânea acolo peste zi, avea întotdeauna grijă să ia cu el o desagă cu paie să-şi hrănească animalul. Încăleca apoi pe măgar îşi înfigea călcâiele în coastele lui şi-şi vedea de drum. Se întorcea acasă târziu seara doar atât ca să mănânce şi să doarmă, pentru că a doua zi o lua de la capăt.

Acum, era un fapt cunoscut că, în ciuda feţei lui inocente, Mula Nastratin era contrabandist. Zvonul ajunsese până la urechile lui Hassan, şeful vameşilor din localitate. Acesta se hotărî să-l prindă şi să-l pedepsească o dată şi bine pentru ce făcuse până atunci. Porunci de aceea ca Nastratin să fie percheziţionat cu toată atenţia, de fiecare dată când mergea la piaţă, iar obiectele de contrabandă, împreună cu infractorul să fie aduse înaintea lui. Aşa se face că de îndată ce-l vedeau apropiindu-se de hotarul oraşului, doi vameşi săreau pe el să-l controleze. Deşertau în praf sacul cu paie, îl întorceau pe dos şi se uitau în cusătură. Verificau apoi paiele. Treceau de acolo la hainele lui Mula, îl puneau să deschidă gura şi să scoată limba. Percheziţia cea mai riguroasă se încheia invariabil cu acelaşi rezultat: Nastratin nu transporta nimic ilegal.

https://biblioteca-digitala.ro

După mai mulţi ani, ajuns om cu stare, Mula se hotărî să se retragă din afaceri. Hassan, cel care-l urmărise toată viaţa, era şi el un om bătrân. Într-o zi, Mula îşi petrecea liniştit timpul într-o ceainărie, sorbind dintr-o ceaşcă. Se întâmplă că Hassan trecu tocmai atunci prin faţa localului. Îl văzu pe Mula şi-l salută ceremonios. Acesta îi răspunse în acelaşi fel. Încurajat, fostul vameş intră şi se aşeză alături de Nastratin. Comandă şi el o cană de ceai. După ce-o primi, îşi prefiră degetele prin barba albă şi se uită zâmbind la omul de lângă el.

„Spune-mi acum, Mula, toţi anii aceia ce treceai peste graniţă?"

„Măgari".

(*Mula Nastratin*, inf. Shelly Griska)

O povestire care atinge limita de expansiune tinde să se transforme într-o metonimie.

Este cunoscută anecdota pacienţilor de la spitalul de boli mintale care şi-au spus de nenumărate ori bancurile pe care le ştiau şi care au sfârşit prin a le da numere. Mai târziu, în loc să se ostenească să le nareze, se mulţumeau să spună numărul bancului, după care izbucneau în râs. Toţi, în afara doctorului, bineînţeles, care îşi suspecta pacienţii că ar fi nebuni. Transformarea unei naraţiuni într-o metonimie e un proces întâlnit frecvent în folclor. Proverbele, zicătorile sunt, cel mai adesea, metonimii. Replica finală stă pentru un întreg prea bine cunoscut ca să merite să mai fie repetat. Omiterea prelungită a naraţiunii care justifica învăţătura a dus în cele din urmă la pierderea legăturii dintre întreg şi parte şi chiar la pierderea întregului. Un fenomen similar are loc în procesul de circulaţie al legendelor urbane. „Dă-mi coasta", rostit pe un ton cavernos, este suficient pentru a provoca râsul sau spaima celor care ştiu povestea despre stafia care vine noaptea să-şi recupereze coasta care a fost furată cadavrului.

Mulţimea legendelor urbane culese în timp i-a constrâns pe folcloriştii la tentative de clasificare a materialului.

Prima ediţie a lucrării *Motif-Index of Folk Literature*, publicată în 1932 de Stith Thompson, cuprindea deja un număr de motive literare care alcătuiau multe legende urbane. Ediţia definitivă din 1956 încorpora multe alte motive, între care, de pildă, B 784, *Un animal trăieşte în stomacul unui om*, sau E 332.3.3.1, *Autostopista care dispare*.

Ernest Baughman urmează modelul predecesorului şi în 1966 produce o clasificare proprie, *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*.

Jan Brunvand, autorul mai multor colecţii de legende urbane, definitivează o clasificare diferită. El organizează legendele, unităţi narative luate ca întreg, iar nu motive literare care intră în componenţa lor. El identifică 380 de tipuri de legende[14], pe care le grupează în zece categorii: *legende despre automobile,*

[14] *A Type-Index of Urban Legends*, în *The Baby Train...*, p. 325–347.

https://biblioteca-digitala.ro

legende despre animale, legende de groază, legende despre accidente, legende pe tema sex şi scandal, legende despre crime, legende despre oameni de afaceri şi profesiuni, legende despre autorităţi, legende şi zvonuri despre celebrităţi, legende din viaţa academică.

Clasificarea este criticabilă din mai multe puncte de vedere. Ea cuprinde exclusiv material în circulaţie în Statele Unite şi, parţial, variantele lor europene. Toate celelalte legende urbane au rămas în afara sferei lui de interes. Ordinea categoriilor porneşte de la însemnătatea relativă acordată, la un moment dat, unora dintre imaginile-simbol ale culturii americane, iar nu de la numărul şi varietatea naraţiunilor cuprinse în aceste categorii. Este reproşabil şi felul în care au fost organizate subcategoriile. De exemplu, legendele despre accidentele de automobil sunt grupate în subcategoriile 3 şi 5 (*Povestiri despre accidente* şi *Povestiri despre amputări*) din categoria 1, *Legende despre automobile*, în vreme ce toate celelalte accidente sunt adunate în categoria 4, *Legende despre accidente*. Este adevărat, pe de altă parte, că folcloriştii familiarizaţi cu natura fluidă a materialului literar sunt predispuşi să critice încercările de organizare a textelor, pentru că ştiu prea bine că acestea refuză să se lase înregimentate în categorii, mai abitir încă în cele ale cercetătorilor prea perseverenţi.

Dincolo de valoarea lor literară, legendele urbane reflectă mentalitatea şi anxietăţile lumii contemporane. Ele ne reprezintă pe noi, aşa cum suntem, cu temerile, egoismul şi alienarea noastră. Ele exprimă, de asemenea, preconcepţiile oamenilor despre alte grupuri etnice şi sociale. Acesta este, după părerea unuia dintre analiştii genului, adevăratul mesaj ascuns al textelor[15].

Colecţiile publicate în cursul anilor şi studiile pe care le-au generat au avut în genere un efect pozitiv. Ele au stârnit un interes proaspăt pentru cercetările de folclor, un domeniu care părea să-i preocupe doar pe cei pasionaţi de trecut.

MITUL LITERAR ŞI MITUL FOLCLORIC

• Precizările şi sugestiile lui G. Călinescu

AL. DOBRE

Cercetătorii – folclorişti sau istorici literari – pornesc, nu în puţine cazuri, în aprecierile lor asupra literaturii populare româneşti de la consideraţiile lui

[15] Legendele... „correspond with people's preconceptions of the other ethnic and social groups... it is an important social task of the folklorist to reveal the folklore character of modern legend material and make the public aware of what is the real hidden message of these narratives", în Bent Klintberg, *Modern migratory legends in oral tradition and daily papers*, în „Arv", 1987, p. 153.

https://biblioteca-digitala.ro

G. Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale" (*Traian şi Dochia, Miorița, Meşterul Manole, Sburătorul*) formulate, încă din 1941, în de acum celebra *Istorie a literaturii române de la origini până în prezent* (Bucureşti, Editura Fundaţiilor Regale, 1941).

Cu toate că au acelaşi punct de pornire şi acelaşi text de referinţă, aprecierile specialiştilor amintiţi sunt foarte diferite, ceea ce, până la un anumit moment, este firesc şi chiar de dorit. Defecţiunea de apreciere şi de interpretare survine în momentul în care aceşti specialişti, profesionişti redutabili şi autorizaţi, se abat – cu sau fără voie – de la textul călinescian, nu-i sesizează întreaga semnificaţie, nu remarcă specificitatea – de esenţă – şi sensul particular al conceptului de „mit literar", aşa cum îl înţelege şi îl defineşte Călinescu, spre deosebire de „mitul folcloric", care este cu totul altceva.

Într-o lucrare monografică de referinţă, Ion Taloş crede că „în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941) G. Călinescu aşază tema jertfei zidirii între cele mai importante mituri ale românilor. Asemănător lui Blaga, el susţine că ori de unde ar porni balada, versiunea românească este originală şi autohtonizată" (*Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973, p. 61).

Într-un amplu interviu acordat în octombrie 1988, învăţatul folclorist şi istoric Ovidiu Papadima nuanţează sensibil interpretarea textului călinescian şi extinde, în general, discuţia asupra opiniei şi preocupărilor lui G. Călinescu pentru folclorul românesc. „Nu a existat niciodată pentru intelectualitatea lui Călinescu – susţine Ov. Papadima – o preocupare profundă pentru folclor, pentru că această preocupare dezmintea toată concepţia lui despre nivelul artei la care trebuie să ajungă cultura unui popor, civilizaţia lui, în modernitate [...]. Pentru Călinescu rămânea valabil ceea ce a spus despre folclor în *Istoria literaturii*... în care vorbeşte despre cele patru mituri folclorice, care, la o adică, nu sunt nici mituri, nici folclor. Căci mitul lui Traian şi al Dochiei nu e mit şi nu e nici folclor. E un fabricat al lui Asachi. *Miorița* nu e mit. *Meşterul Manole* – de asemenea. *Zburătorul* – se poate discuta dacă e mit sau credinţă populară. Dar nu aceasta ne interesează acum. Practic, Călinescu nu era atras de folclor" (I. Oprişan, *G. Călinescu. Spectacolul personalităţii*. Dialoguri adnotate, Editura Vestala, 1999, p. 250).

Un pas important în limpezirea lucrurilor şi atingerea înţelesului apropiat de realitate al textului călinescian îl face, recent, Silviu Angelescu, într-o carte care merită o discuţie mai amplă. Deocamdată, păstrându-ne în limitele metodologiei pe care ne-am propus-o, vom reproduce tot un citat din această carte, citat care ni s-a părut edificator. „Problema raporturilor dintre mit şi literatură – notează Silviu Angelescu – a stat în atenţia lui George Călinescu care, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, semnala, între altele, şi influenţa exercitată asupra literaturii culte de vechea mitologie românească [...]. Miturilor le este consacrat de G. Călinescu un capitol în care, analizând influenţa exercitată de poezia populară asupra literaturii culte, delimitează patru teme de sursă mitică,

https://biblioteca-digitala.ro

folclorică, pe care literatura diverselor epoci le-a adâncit şi consolidat. O primă temă mitică, Traian şi Dochia, tratată mai ales de autorii romantici, figurează însăşi geneza poporului român. O a doua temă mitică, cu ecoul cel mai larg, iradiată de balada *Miorița*, surprinde nu numai existenţa pastorală a poporului nostru, ci şi atitudinea faţă de o experienţă umană fundamentală, moartea, asumată cu seninătate, ca urmare a profundului sentiment de comuniune cu natura. Cea de a treia temă mitică, iradiată, şi ea, de o baladă, *Meşterul Manole*, este în legătură cu o altă experienţă fundamentală – creaţia. G. Călinescu îi recunoaşte acestei teme valoarea unui mit estetic ce simbolizează condiţiile creaţiunii umane, «încorporarea suferinţei individuale în opera de artă». Cea de a patra temă mitică este legată, şi ea, de o experienţă umană fundamentală, iubirea. Este vorba despre mitul erotic al „sburătorului", un demon foarte frumos pe seama căruia este explicată «invaziunea instinctului erotic la fete». Aceste patru mituri, consideră G. Călinescu, înfăţişează patru probleme fundamentale: naşterea poporului român, situaţia cosmică a omului, problema creaţiei şi sexualitatea. Observaţiile lui George Călinescu au jucat un rol fundamental în cercetarea românească" (*Mitul şi literatura*, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 34–35).

Şirul exemplelor ar putea să continue. Deosebit de interesante ar putea fi, de pildă, multele opinii formulate mai ales în ultima vreme, situate la o extremă sau la alta. Dar, indiferent de extrema la care se aşază, autorii acestor păreri, afirmate adesea cu sfidătoare nonşalanţă şi întristătoare ignoranţă, au o notă comună: n-au citit sau n-au înţeles textul călinescian. Cât despre textul folcloric este clar că n-au habar de problemele elementare ale acestuia. Aşa stând lucrurile, nu credem că este cazul că le acordăm vreo atenţie.

Revenind la citatele reproduse deja – şi la altele asemenea lor pe care, din lipsă de spaţiu, nu le vom mai aminti – este locul să subliniem faptul că fiecare cercetător în parte, dând o interpretare, alta decât a celuilalt, îşi aduce o contribuţie meritorie la clarificarea conceptului pus în circulaţie de Călinescu, oferind o bază de discuţie şi sugestii utile care să ducă la remedierea interpretărilor şi deschiderea unor posibile căi spre apropierea de adevăr.

Parcurgerea textelor de mai sus ridică însă unele nedumeriri şi întrebări care cer un răspuns. Iar răspunsul, care să netezească drumul spre ţinta finală, nu-l putem afla decât în textul călinescian la care se face, de fiecare dată, trimitere. Pentru aceasta, de la sine înţeles, se impune o nouă lectură a capitolului respectiv din *Istoria literaturii*... De altfel, chiar Călinescu insistă şi recomandă, ca metodă de cercetare şi evaluare a operelor literare, a activităţii unui scriitor, o relectură, proaspătă şi integrală, a textelor, metodă pe care el însuşi a practicat-o cu consecvenţă.

Statuată teoretic şi aplicată în practică de G. Călinescu la elaborarea *Istoriei literaturii*..., dar şi la celelalte lucrări de referinţă ale sale, metoda relecturii, proaspete şi integrale, a operei tuturor scriitorilor, mai mari sau mai mărunţi, este valabilă nu numai pentru istoria literară. În aceeaşi măsură metoda călinesciană

https://biblioteca-digitala.ro

este remarcabilă, obligatorie chiar, și pentru cercetătorii din domeniul științelor etnologice. Faptul – aplicarea metodei – se impune cu atât mai mult să fie readus în atenție și actualitate cu cât, se constată în ultima vreme, în din ce în ce mai multe cazuri, cei ce se ocupă de diversele aspecte și fenomene ale culturii tradiționale recurg – și se mulțumesc – cu lecturi grăbite, secvențiale, făcute la întâmplare. În zadar să mai amintim cât de păgubitoare este o astfel de practică și în ce măsură poate duce la concluzii false ori deformate. Fapt ce ne determină să reproducem în întregime pasajul cu caracter de normă metodologică din *Istoria literaturii...* lui G. Călinescu: „Și apoi e dificil lucru să emiți opinii critice după lecturi grăbite la bibliotecă. S-a întâmplat ca cele mai de seamă colecții de reviste să le avem noi înșine, sau să le putem cu ușurință răsfoi acasă în toată tihna, încât judecățile noastre pot fi sumare uneori, dar sunt totdeauna întemeiate pe o informație largă și atentă. Niciodată, chiar când este vorba de autorii recensați și chiar când, rar, am folosit propoziții din articole, nu am rămas la lectura trecută. Totul, de la început până la sfârșit, de la autorii de seamă la cel mai proaspăt debutant, a fost citit din nou pentru redactarea acestei istorii. Tot ce este citat a fost citit. Autori, trecuți de noi repede, ca nefiind importanți au fost totuși citiți sau recitiți în întregime (Dragoslav de pildă). E de la sine înțeles că am fost osândiți să citim și mormane de inepții de care nu s-a mai adus vorba în istorie. Trebuia făcut acest lucru spre a nu rămâne cu impresia că am lăsat lucrurile umbrite. E cu putință ca chiar cu acest larg rond de noapte să ne mai fi scăpat ceva. Vom avea prilejul să ne corijăm" (*Istoria literaturii...*, p. 7; citatele noastre sunt reproduse după ediția Drăgan, 1980).

După acest ocol metodologic, pe care l-am crezut necesar atât pentru înțelegerea mai corectă a textului călinescian cu privire la cele „patru mituri fundamentale", cât și pentru, mai ales, așezarea cercetărilor din etnologia românească pe temeiuri documentare solide, care să justifice argumentat interpretările de orice natură, să revenim la obiectul discuției noastre.

Ce susține, de fapt, G. Călinescu și cum înțelege el să abordeze problema celor patru „mituri fundamentale", din ce perspectivă anume? Iată ce spune textual Călinescu: „Avem acum o literatură îndestulător de bogată, ca să nu mai dăm o exagerată importanță poeziei populare. Din dorința de a astupa golurile și de a stabili o tradiție, istoricul literar român, ca și cel rus de altfel, a deschis un mare capitol folclorului. Fără îndoială că acest folclor, oricât ar cuprinde în el elemente de circulație universală, are individualitatea lui inefabilă și conține momente de mare poezie. Însă e mai firesc să înregistrăm valoarea fondului tradițional oral ori de câte ori trece ca motiv de inspirație și de prelucrare în literatura cultă. Astfel «poeziile populare» culese de V. Alecsandri și basmele lui I. Creangă sunt documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim, restul reprezentând doar un material vrednic de contemplat de către scriitori. Împărțirea propusă de Alecsandri, a poeziei propriu-zise, în *cântece bătrânești* (termenul de «balade» trebuie înlăturat ca pretențios), *doine* și *hore*, e cea mai nimerită, fiindcă determină trei ipostaze ale sufletului autohton. În cântecul bătrânesc, de structură epică, cântărețul împărtășește

https://biblioteca-digitala.ro

istorii aflate din bătrâni, în doine (numele duce la dainele lituaniene, dar acoperă un gen foarte românesc), liricul îşi exprimă «dorul», care uneori e dragoste, alteori nostalgie, «jalea» de a fi singur, înstrăinat, de a muri nelumit, şi «voinicia» [...]. Horele (strigăturile, chiuiturile) sunt proferate în stare de exultanţă în înfierbântarea jocului şi conţin aluzii erotice şi mici înţepături [...]. Ele au adesea forma dialogică şi ar reprezenta un adevăr «marivaudage» [...] de n-ar fi spuse de doi flăcăi, prefăcându-se astfel în aluzie maliţioasă la un al treilea.

Dacă doinele şi horele ne duc în mediul curat ţărănesc, în cântecele bătrâneşti pare să se întrevadă şi un gen lăutăresc, o producţie de curte a unor *joculatores* pentru boieri şi domni, fără ca prin asta producţia să fi fost sensibil alta decât cea ţărănească. Însă dacă interesul pentru haiducii mai recenţi era legitim în pătura rurală, cântecele cu isprăvi voievodale, care au existat, puţine totuşi putându-se dovedi autentice, e firesc să fi fost cântate, mai ales la curţi. Pătrunderea de altfel a unor balade sârbeşti dovedeşte migraţiunea lăutărească. Este în afară de orice îndoială că clasa de sus întreţinea pentru petrecerea ei lăutari şi tot atât de probabil că boierimea însăşi colabora cu cântăreţii şi chiar le procura motivele, nu mult deosebite în fond şi formă de cele rurale [...]" (*Istoria...*, p. 61–62).

Să reţinem, pentru început, buna cunoaştere de către Călinescu a folclorului românesc, capacitatea lui de a sesiza esenţialul. Pentru discuţia noastră, relevantă ni se pare aprecierea colecţiei Alecsandri şi a basmelor lui Creangă drept „documentele de la care trebuie în chip firesc să pornim". Aici, în această trimitere şi apreciere, stă, în bună măsură, punctul de pornire, foarte important, către descifrarea sensului exact al textului călinescian. Colecţia Alecsandri, ceea ce a reprezentat şi ceea ce reprezintă ea pentru cultura şi folcloristica românească este un lucru prea bine ştiut ca să mai insistăm. Călinescu i-a înţeles virtuţile şi, mai ales, a intuit că „poeziile populare" ale lui Alecsandri, luate ca model şi singur punct de referinţă, îi vor susţine la modul ideal eşafodajul teoretic.

Pasajul următor, la care ne vom opri, aduce lumină în ceea ce priveşte „miturile literare" româneşti, geneza lor, condiţiile în care s-au dezvoltat. „Miturile literare" sunt o creaţie a scriitorilor români, în condiţii şi din motive date.

„Importanţa capitală a folclorului nostru, – atrage atenţia Călinescu – pe lângă incontestabila lui valoare în măsura în care e rodit de culegătorul artist, stă în aceea că literatura modernă, spre a nu pluti în vânt, s-a sprijinit pe el în lipsa unei lungi tradiţii culte, mai ales fiind foarte mulţi scriitori de origine rurală. Dar atenţia n-a căzut asupra temelor celor mai vaste, mai adânci în sens universal, cum ar fi aceea a «soarelui şi lunei»; ci, dimpotrivă, asupra acelora care puteau constitui o tradiţie autohtonă. S-au creat astfel nişte mituri, dintre care patru au fost şi sunt încă hrănite cu o frecvenţă crescândă, constituind punctele de plecare mitologice ale oricărui scriitor naţional. Un străin care nu le-ar cunoaşte ar pierde mult din semnificaţia poeziei moderne" (*Istoria...*, p. 62).

„Miturile literare" sunt deci o creaţie a scriitorilor români, din dorinţa de a institui o „tradiţie autohtonă". Scriitorii au apelat la acest procedeu obligaţi, în

https://biblioteca-digitala.ro

primul rând, de lipsa unei „lungi tradiţii culte", operaţiunea fiind facilitată de provenienţa „rurală" a majorităţii scriitorilor noştri. Ca urmare, aceste patru mituri „au fost şi sunt încă hrănite cu o frecvenţă crescândă" de majoritatea scriitorilor care înţeleg astfel să dea literaturii noastre acel atât de mult discutat şi dorit „specific naţional". În acest fel se explică, de fapt, şi orientarea scriitorilor către anume teme cu caracter zis mitologic, cele cu caracter universal fiind lăsate deoparte, deşi, la o adică, şi acestea fac parte din fondul cultural tradiţional românesc.

Urmează, în textul călinescian, prezentarea, rând pe rând, a celor patru „mituri fundamentale".

„Întâiul mit – îşi începe Călinescu enumerarea – e *Traian şi Dochia*, simbolizând constituirea însăşi a poporului român. El a încântat pe romanticii noştri în frunte cu Asachi, care este primul getizant. Propriu-zis circulă numele de Traian, de Dochia, Doichiţa, în colinde. Asachi a răspândit povestea Dochiei, fata lui Decebal, urmărită de Traian şi prefăcută de Zamolxe, la rugămintea ei, în stâncă spre a scăpa de urmăritor. Mitul pare apocrif, dar se pretindea că în 1877–78 în Neamţ cutare bătrân ştia de Doichiţa lui Dochel, fugită pe Ceahlău ca păstoriţă şi prefăcută cu oiţele ei în stâncă de către Maica Precista. «Pe înălţimea Ceahlăului aproape de vârf se află şi astăzi o stâncă ieşită în mijlocul unei mici pajişti şi având în jurul ei câteva bulbucături pietroase; pe acea stâncă o închipuieşte tradiţiunea de Dochia, iar prin bulbucături închipuieşte oiţele». De n-ar fi această formă a basmului decât un răsunet al legendei lui Asachi şi totuşi mitul a luat consistenţă şi stăpâneşte conştiinţele" (*Istoria...*, p. 62).

Călinescu va relua ideea şi va insista asupra ei şi într-un alt loc din *Istoria literaturii...*, şi anume atunci când va analiza opera lui Asachi. „În *Balade* şi în *Legende* – notează Călinescu – Asachi s-a străduit să înjghebe o *mitologie literară română*, bizuindu-se pe tradiţia populară. Asta va fi şi preocuparea lui Alecsandri. Însă viziunea lui Asachi e, intenţional, mai grandioasă şi în termeni clasici. El urmăreşte să determine punctele mitice din teritoriul moldav şi să facă lista divinităţilor, spre a putea transporta în Dacia sistemul mitologic elin. Munte sacru e declarat Ceahlăul sub numele de Pion. Acolo se află simulacrul Dochiei" (*Istoria...*, p. 101).

Să observăm că lui Călinescu mitul lui Traian şi al Dochiei i se pare „apocrif" şi că, în legătură cu eventuala lui circulaţie orală în mediile folclorice, foloseşte expresia mai mult decât neutră: „se pretinde că". În sfârşit, notează Călinescu, „legenda lui Asachi", „primul getizant", „a luat consistenţă şi stăpâneşte conştiinţele".

Mergând mai departe cu enumerarea, G. Călinescu se opreşte asupra *Mioriţei* despre care spune: „Al doilea mit, cu ecoul cel mai larg, e *Mioriţa*, cu punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. Alecsandri. Proporţiile mitului au crescut în vremea din urmă până într-atâta încât s-au făcut comparări cu *Divina Comedie* şi mulţi îl socotesc ca momentul iniţial al oricărei culturi autohtone. Aci e

https://biblioteca-digitala.ro

simbolizată existenţa pastorală a poporului român şi chiar unitatea lui în mijlocul real al ţării reprezentat de lanţul carpatin [...]. În versiunea lui V. Alecsandri, acest mit e o capodoperă" (*Istoria...*, p. 62, 63).

Atragem atenţia asupra a ceea ce am spus mai înainte, şi anume că, în formularea lui Călinescu, mitul *Mioriţei* îşi are „punctul de plecare în cântecul bătrânesc publicat de V. Alecsandri", această versiune fiind „o capodoperă". Nu ne pot scăpa nici sublinierile asupra unor exagerări în legătură cu creşterea „proporţiilor mitului".

În aceeaşi colecţie Alecsandri îşi are punctul de pornire şi de iradiere şi mitul *Meşterul Manole*. Acest mit îi asigură lui Călinescu momentul oportun şi cadrul adecvat pentru a defini foarte clar ce înţelege el prin „mit literar" şi în ce sens foloseşte noţiunea: „Mitul *Meşterul Manole* (*Mânăstirea Argeşului* din culegerea V. Alecsandri) are mereu o iradiaţiune puternică. Tema, ca întotdeauna în astfel de împrejurări, e de o circulaţie mai largă decât solul ţării, însă versiunea română este originală şi autohtonizată întrucât se leagă de vestita biserică de la Curtea de Argeş, a lui Neagoe, devenită astfel pentru literatura noastră un fel de mic Nôtre-Dame-de-Paris. Legenda vorbeşte, ce-i drept, de Negru Vodă, fără a stărui asupra identităţii mânăstirii, însă tradiţia s-a oprit asupra celui mai strălucit monument al locului. Este fără importanţă că legenda se regăseşte la popoarele înconjurătoare, mai ales că cu greu s-ar putea dovedi de unde a pornit. Ea n-a devenit mit decât la noi şi prin mit se înţelege o ficţiune hermetică, un simbol al unei idei generale. O astfel de ridicare la valoarea de mit este proprie literaturii române [...]. De astă dată avem de a face cu un mit estetic şi ca atare a fost dezvoltat. El simbolizează condiţiile creaţiunii umane, încorporarea suferinţii individuale în opera de artă. În moartea meşterului şi în indiferenţa Voevodului pentru fiinţa lui concretă, s-a putut vedea un simbol al obiectivităţii absolute a creaţiei. Multitudinea primeşte opera ca fenomenalitate independentă şi ignorează pe artist" (*Istoria...*, p. 64, 65).

Să reţinem, aşadar, că G. Călinescu defineşte mitul ca fiind „o ficţiune hermetică, un simbol al unei idei generale", „ridicarea la valoarea de mit" fiind „proprie literaturii române".

În cazul special al *Meşterului Manole*, G. Călinescu subliniază că avem de-a face cu un „mit estetic", care „simbolizează condiţiile creaţiunii umane, încorporarea suferinţei individuale în opera de artă", „un simbol al obiectivităţii absolute a creaţiei".

Aceasta este în esenţă definiţia, în concepţia lui Călinescu, a „mitului literar" cu toate atributele şi specificitatea sa.

Prezentarea celui de al patrulea mit, al *Sburătorului*, cu particularităţile sale şi avându-l ca părinte pe I. H. Rădulescu, nu face decât să întărească cele de mai sus: „Al patrulea mit este erotic. *Sburătorul* (care sub alte nume există şi la popoarele înconjurătoare) este un demon frumos, un Eros adolescent, care dă fetelor pubere turburările şi tânjirile întâiei iubiri. Începând cu I. H. Rădulescu nu este liric român care să nu fi reluat mitul în diferite chipuri. Unii au crezut că trebuie să ducă aceste

https://biblioteca-digitala.ro

producţii spre o sursă romantică, ceea ce este fals, fiindcă unii din poeţi nici măcar nu aveau noţiunea temei occidentale. Singura notă romantică este întemeierea pe tradiţii populare. Neavând o literatură de analiză a dragostei, a fost firesc ca poeţii români să se coboare la momentul primitiv, la mitul invaziunii instinctului erotic la fete. Caracteristică în toate aceste compuneri e totala iraţionalitate a crizei" (*Istoria...*, p. 65).

Pasajul de încheiere sintetizează „problemele fundamentale" pe care le tratează cele patru mituri şi, foarte interesant, indică încă alte câteva posibile „mituri fundamentale" ce îşi croiau calea în literatura română: „Aceste patru mituri înfăţişează patru probleme fundamentale: naşterea poporului român, situaţia cosmică a omului, problema creaţiei (şi am putea zice în termeni moderni: a culturii) şi sexualitatea. Azi unii încearcă (şi lucrul e valabil în măsura izbutirii) să învieze alte elemente fabuloase. Ortodoxii vor să închidă punctele de temelie ale creştinismului în mituri autohtone, coborând familia sfântă şi pe apostoli pe teritoriul daco-roman. Lucrul nu-i nou şi nici abuziv, ba chiar, contrariu părerii oponenţilor, de un firesc desăvârşit. Fecioara doarme în iconografia Europei de Sus în paturi gotice înconjurată de servi şi sfinţi îmbrăcaţi medieval, iar în pictura italiană nu numai înveşmântarea este locală şi istorică, dar toată legenda sacră se desfăşoară în geografie italică sieneză, perugiană, venetă după cum e cazul" (*Istoria...*, p. 65).

Rememorând tot ceea ce a scris Călinescu în legătură cu cele patru „mituri fundamentale", vom constata că nicăieri în textul călinescian nu se aminteşte nimic despre „mitul folcloric" la care fac atât de dese trimiteri unii dintre exegeţii săi. „Mitul folcloric", să-i spunem totuşi aşa pentru a face mai evidente nuanţele şi deosebirile subliniate de textul călinescian, este cu totul altceva decât „mitul literar".

„Primul şi cel mai vechi scenariu epic – atrage atenţia Adrian Marino – aparţine *mitului*, «istorie adevărată», sacră, relatare a unui eveniment săvârşit în timp primordial, fabulos, al «începuturilor», de către fiinţe supranaturale. Mitul povesteşte ce s-a întâmplat *ab origine*, începutul unei existenţe, creaţia. De unde şi caracterul indiscutabil, absolut, al adevărului mitic: «Aşa era pe vremea aceea», cum spun şi basmele noastre cu «a fost odată ca niciodată». Mitul este povestea unui adevăr ancestral, fabulos, irepetabil, în care trebuie să crezi, întrucât constituie o revelaţie, dezvăluirea unei *realităţi* esenţiale. În această categorie epică fundamentală intră: întreaga mitologie, legendele, totalitatea istoriilor sacre despre zei, semizei, eroi, fiinţe legendare, teogoniile, genealogiile zeilor, imnurile biografice adresate eroilor" (*Dicţionar de idei literare*. I (A–G, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973, p. 582–583).

Dacă definiţia – şi comentariul care o însoţeşte – dată de învăţatul clujean se poate referi, deopotrivă, la „mitul folcloric" şi la cel „literar", precizările lui Mircea Eliade sunt de natură să înlăture orice dubiu.

https://biblioteca-digitala.ro

„Mitul – remarcă marele istoric al religiilor – povesteşte o istorie sacră, adică un eveniment primordial, care a avut loc la începutul Timpului, *ab initio*. A povesti o istorie sacră echivalează însă cu revelarea unui mister, deoarece personajele mitului nu sunt fiinţe umane: sunt zei sau Eroi civilizatori, şi din acest motiv *gestele* lor constituie mistere: omul nu le-ar fi putut cunoaşte dacă nu i-ar fi fost revelate. Mitul este deci istoria a ceea ce s-a petrecut la începutul timpului. «A spune» un mit înseamnă a declara ceea ce s-a petrecut *ab origine*. Odată spus, adică revelat, mitul devine adevăr apodictic: el întemeiază adevărul absolut [...]. Mitul proclamă apariţia unei noi «situaţii» cosmice sau a unui eveniment primordial. El este, deci, mereu, povestea unei «creaţii»: se povesteşte cum s-a săvârşit ceva, cum a început *să fie*. Iată de ce mitul este solidar cu ontologia; el nu vorbeşte decât despre *realităţi*, despre ceea ce s-a întâmplat *cu adevărat*, de ceea ce s-a manifestat pe de-a-ntregul" (*Sacrul şi profanul*. Traducere din limba franceză de Rodica Chiriac, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 88–89).

O primă etapă de desprindere de „mitul folcloric", aşa cum a fost definit mai sus şi care era, după Eliade, specific societăţilor primitive, tradiţionale sau agrare de mai târziu din Europa, are loc o dată cu „selecţia" practicată de scriitorii şi poeţii antichităţii orientale şi greco-romane. „Este adevărat – subliniază Eliade – că în Grecia mitul a inspirat şi călăuzit poezia epică, tragedia şi comedia; dar, totodată, nu e mai puţin adevărat că, tot în cultura greacă, mitul a fost supus unei îndelungate şi pătrunzătoare analize, din care a ieşit radical «demitizat» [...]. Mitologia care îi alimenta pe Homer, Hesiod şi pe poeţii tragici era deja o selecţie şi o interpretare a unor materiale arhaice care deveniseră parţial ininteligibile" (*Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*. Traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 117–118).

Rezumând şi condensând atât observaţiile lui Mircea Eliade, cât şi pe cele ale lui G. Călinescu, putem nota că *mitologia* poate şi trebuie să fie reconstituită şi scrisă avându-se în vedere câteva nivele, bine delimitate între ele, care au ca obiect de studiu şi cercetare *mitul viu* – folcloric, *mitul* prezentat *selectiv*, *mitul literar* şi, mai nou, *mitul contemporan* – politic etc.

A nu ţine seama de existenţa acestor nivele şi categorii şi, mai ales, de deosebirile de esenţă dintre ele înseamnă pur şi simplu a nu înţelege ce este şi cu ce se ocupă mitologia, înseamnă, în fapt, un amestec compozit, de natură să mărească şi mai mult confuzia existentă, să ducă la falsuri mai mult decât păgubitoare.

Contează mai puţin, pentru discuţia noastră, în ce măsură Alecsandri a intervenit în „şlefuirea" textelor din colecţia pe care a publicat-o. Important şi de necontestat este faptul că şi Alecsandri a procedat la o *selecţie* a textului reţinut pentru ediţia definitivă.

Potrivit părerii lui Călinescu, versiunea lui Alecsandri a *Mioriţei* şi *Meşterului Manole* trebuie considerate „cap de serie" în prelucrarea motivelor respective de către scriitorii români, în crearea „miturilor literare". După cum,

https://biblioteca-digitala.ro

pentru folcloriştii, versiunea lui Alecsandri poate însemna încheierea ciclului evolutiv al motivului discutat, forma lui performantă, ştiind bine că atât *Miorița*, cât şi *Meşterul Manole*, au fost, rând pe rând, când bocet, când descântec, când colind de doliu, când baladă, toate aceste categorii avându-şi punctul de plecare, *temeiul real*, într-o sumă de întâmplări asemănătoare acumulate în timp şi spaţiu, într-un set de rituri şi credinţe magice.

Începând cu Gheorghe Asachi şi I. H. Rădulescu, poate chiar cu Ureche şi Cantemir, şi încheind cu Eminescu, Coşbuc sau Lucian Blaga „mitologia literară" a fost cultivată cu asiduitate în literatura română, ceea ce a determinat nu numai o direcţie importantă şi substanţială, dar şi opere de înaltă realizare artistică, culmi ale literaturii române.

Consideraţiile, teoretice şi metodologice, ale lui Călinescu sunt de natură să ajute la statuarea acestei direcţii în literatura română, s-o particularizeze, să traseze linia de demarcaţie între obiectul de studiu al folcloristului şi cel de analiză al istoricului literar.

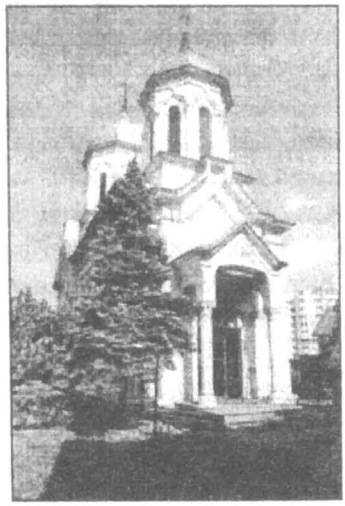
FORMULĂ ŞI SACRU ÎN ACATISTE

CRISTINA ROMANOF

Unii oameni, renunţând să se mai încreadă în ceilalţi, se întorc la credinţă în speranţa unui sprijin necondiţionat. Se roagă, îngenunchează şi speră, îşi formează şi astăzi legende, adevărat, mai aproape de viaţa secolului XX. Uimitor, mergând la biserică, ei nu mai sunt tentaţi să aştepte miracole, au încredere şi răbdare. Ţi se va spune, văzându-te la început: „Roagă-te şi ai răbdare", „totul se va rezolva, cu siguranţă", pentru că „aşa s-a întâmplat şi cu..." şi ţi se povesteşte imediat o întâmplare ce are exact aspectul unei legende: un moment calm, o descătuşare de forţe ostile, rugăciune, aşteptare, o rezolvare miraculoasă şi de atunci întoarcerea la biserică şi credinţa de nestrămutat. Ea însăşi, biserica, trebuie să fie miraculoasă; vorba circulă repede şi oamenii vin din colţurile cele mai îndepărtate, aducând cu ei dorinţele cele mai fierbinţi ale mai multor familii ce nu se pot deplasa personal cu acatistele.

Biserica cercetată în vederea acestui articol a fost Biserica „Sfântul Mina", aflată iniţial pe strada C. F. Robescu numărul 18, care lega străzile Călăraşi şi Radu Calomfirescu cu Calea Moşilor; purta numele de Biserica „Sfântul Mina Vergu" fiind construită de mitropolitul Daniil în zilele lui Alexandru-Voievod, în 1725. Biserica are formă de corabie şi două turle, este construită în stil brâncovenesc, iar pictura murală este în stil bizantin. Nu există morminte nici în biserică, nici în curte.

https://biblioteca-digitala.ro



Biserica Sf. Mina.

Hramul bisericii este Sfântul Mina, sărbătorit pe data de 11 noiembrie. Sfântul Mina era „egiptean de neam, iar cu credinţa creştin şi cu treapta ostaş", în perioada stăpânirii lui Firmilian în Mitropolia Cotianului. Mucenicul Mina a renunţat la oaste şi a plecat pe munte pentru a se ruga acolo „unuia adevărat Dumnezeu", în perioada în care creştinii erau omorâţi dacă nu se închinau idolilor. Pe când se făcea „petrecere" în cetate, Mina a coborât din sălbăticie pentru a aminti numele lui Dumnezeu: „... am venit ca să mustru orbirea voastră şi să mărturisesc pe unul adevărat Dumnezeu, care a zidit cerul şi pământul..." El a fost întemniţat pentru trufia de a striga acestea în mijlocul mulţimii, apoi a fost supus unor munci îngrozitoare şi, în cele din urmă, spânzurat, iar trupul i-a fost ars şi capul tăiat. Când s-a stins focul, credincioşii au venit şi au strâns ce a mai rămas din foc, au învelit în pânză curată, le-au uns cu „aromate" şi, după puţină vreme, le-au dus la moşia lui şi le-au pus la loc cinstit, unde mai târziu a fost zidită o biserică în numele lui şi acolo s-au întâmplat multe minuni[1].

Trebuie menţionat că Biserica „Sfântul Mina" este renumită ca biserică făcătoare de minuni, dar nu este singura; cel puţin în mijlocul Bucureştiului sunt alte două biserici în care marţea şi vinerea se adună lume din oraş şi din afara lui, fiecare dintre ele cu propriile ritualuri, în care nou-venitul este imediat iniţiat: Biserica „Sfântul Gheorghe" şi Biserica „Sfântul Anton". În aceste biserici, mai mult decât în oricare alta, oamenii par mai degrabă gata de a îndeplini poruncile în cele mai mici amănunte. Aici femeile au capul acoperit şi dacă se întâmplă să nu fi citit aceasta nici măcar pe uşa bisericii, unde se află citatul din *Biblie*, atunci cu siguranţă cineva îţi va atrage atenţia.

[1] Pr. Alexandru Leu, *Acatistul şi viaţa Sfântului Mucenic Mina*.

https://biblioteca-digitala.ro

Nou-veniţii trebuie să fie iniţiaţi; întrebând, vei găsi uşor binevoitori, dar cei ce ştiu exact ce trebuie făcut sunt dascălii, care par a deţine taine pentru dezlegarea oricărui necaz.

Înainte de orice trebuie aprinse lumânări în clădirea special amenajată în dreapta bisericii, unde nu se scriu niciodată acatiste. De ce? „– Nu e bine." Preoţii sunt singurii ce au răspunsuri, dar nimeni nu pune întrebări. Acest „*nu e bine*", vag, de altfel, pentru omul modern, care caută explicaţii pentru orice, funcţionează cu succes în această atmosferă sacră, ca şi când ne-am întoarce din mijlocul Bucureştiului de sfârşit de mileniu în spaţiul tradiţional, ce nu permite încălcarea interdicţiilor fără sancţionarea imediată.

În biserică există trei icoane ale Sfântului Mina; la ele se merge mai întâi, întotdeauna în aceeaşi ordine. Prima icoană se află în dreapta altarului, lângă icoana lui Iisus Cristos. Se stă la rând, se îngenunchează, oamenii vorbesc cu glas tare, siguri că acolo cineva îi ascultă. Se merge apoi la icoana lui Iisus Cristos, ordine ce ar fi fost inversată în oricare altă biserică, unde se merge mai întâi la icoana lui Iisus înaintea celorlalte. Sfântul Mina intermediază între noi şi Iisus, oamenii merg la această icoană după ce îl roagă mai întâi pe Sfântul Mina să-i ajute. Următoarea icoană se află în stânga altarului, în faţa icoanei Maicii Domnului. De aici se revine tot în stânga altarului, mai aproape de uşă, unde este icoana mare a Sfântului Mina şi moaştele acestuia. Numai după îndeplinirea acestui ritual se pot scrie acatistele.

Pentru ca rugămintea să fie mai bine primită şi, ca atare, mai uşor îndeplinită, este bine să se aprindă lumânări înaintea scrierii acatistelor; lumânările se aprind numai pentru vii dacă acatistul priveşte bunăstarea casei şi sănătatea.

Acatistele se scriu mai ales în biserică, pentru ca puterea lor să nu fie redusă. Există în acest scop o masă în dreapta intrării unde se găsesc hârtie şi obiecte de scris. Nimeni nu se fereşte să întrebe, nu scrie nimeni înainte să afle „modelul", pe care îl actualizează în funcţie de nevoile fiecăruia. Acesta se poate afla de la dascăl sau de la femeia care vinde lumânări şi sună în felul următor:

„*[Numele]* se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului şi Sfântului Mina pentru iertarea păcatelor, pace şi linişte sufletească, pentru izbăvirea de toată întâmplarea cea rea şi de vrăjmaşi, pentru sănătate şi tot binele în casă".

Cum defineşte *Dicţionarul explicativ al limbii române* (DEX) acest cuvânt: **ACATIST** – 1. Imn şi slujbă bisericească ortodoxă în cinstea Fecioarei Maria sau a unor sfinţi; 2. Listă mare de nume dată preotului spre a se ruga pentru persoanele înscrise pe ea; ◊ Expr. „*A da acatiste (sau un acatist)*" – a cere preotului să rostească anumite rugăciuni pentru îndeplinirea unor dorinţe[2]. „Acatistele sunt rugăciuni prin care cerem mai ales mijlocirea sfinţilor pe lângă Dumnezeu, spre a ne ajuta sau a ne izbăvi la vreme de nevoie şi de necaz. Ele nu fac parte din rânduiala celor şapte Laude şi nici din celelalte slujbe ale sărbătorilor de peste an,

[2] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei, 1984, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

ci se citesc la orice vreme, în afara ceasurilor de slujbă ale Bisericii, la cererea credincioşilor şi pentru feluritele lor nevoi. Se numesc acatiste (în greceşte *ákathistos ümnos*) pentru că în timpul lor nu stăm jos în strane, ci în picioare sau în genunchi, în faţa icoanei sfântului la care ne rugăm"[3].

Acatistele sunt alcătuite din mai multe cântări de laudă şi de rugăciune către Mântuitorul, Sfânta Fecioară sau alţi sfinţi. Aceste cântări poartă numele de *condace* şi *icose*. Fiecare icos se termină cu „Bucură-te, mireasă, pururea fecioară".

Cel mai vechi şi mai însemnat dintre acatiste este *Acatistul Maicii Domnului*, compus din 25 de cânturi de laudă către Sfânta Fecioară. În *Ceaslovul cel Mare* şi *Acatistier* se găsesc şi alte acatiste pentru sărbători mari şi pentru sfinţii cei mai însemnaţi, cum ar fi: *Acatistul Sfântului Ioan Botezătorul, Acatistul Adormirii Maicii Domnului, Acatistul Sfintei Cruci* etc. În timp mai apropiat s-au alcătuit, după modelul acatistelor vechi, acatiste pentru mai toţi sfinţii, care sunt patroni sau hramuri de biserici sau ale căror sfinte moaşte le avem în ţară, ca de pildă: *Acatistul Sfinţilor Ioachim şi Ana, Acatistul Cuvioasei Paraschiva* etc.

În bisericile de mir, slujba Acatistului se face de obicei în zilele de luni, miercuri şi – mai ales – vineri seara, precum şi în ajunul sărbătorilor sfinţilor în cinstea cărora este alcătuit Acatistul, fie înainte, fie după Vecernie. La mănăstiri se face dimineaţa, între Utrenie şi Ceasuri.

La acatist se duce pomelnicul viilor pentru care ne rugăm, tămâie şi untdelemn, care se dau preotului.

În Biserica „Sfântul Mina" sunt trei preoţi; acatiste însă citesc doar doi. Ei se aşază întotdeauna de o parte şi de alta a locului în care se află moaştele sfântului. Sunt acatiste ce se dau spre a fi citite pe loc sau acatiste pe şase săptămâni (acestea se citesc la slujbă în fiecare luni, miercuri şi vineri, timp de 40 de zile). Credinciosul trebuie să revină pe durata celor 40 de zile cel puţin o dată pe săptămână, cu o copie a acatistului pentru ca acesta să-i fie citit personal.

Scrierea unui acatist se face după reguli nescrise, dar ştiute şi transmise mai departe. Textele au un caracter formular şi sunt, în mod evident, deosebit de conservatoare, chiar în ceea ce priveşte limba. Omul contemporan, cu un vocabular deosebit de divers, pare să-şi amintească dintr-o dată cuvinte ce aproape dispăruseră din masa vocabularului curent al vorbitorului de limba română al anului 1998.

Acatistele sunt scrise, după cum se poate observa, pentru a fi citite; fără a fi rostite, ele nu au nici o valoare, iar scrierea în sine nu înseamnă nimic. Ideea de a scrie un text de rugăciune necitit apoi nu a apărut încă; în fond, Dumnezeu vede tot, deci înţelege cu siguranţă ceea ce scriem. De ce ar fi nevoie să le şi citim când rugăciunea este individuală?

[3] *Credinţa ortodoxă*, Iaşi, Editura Mitropoliei Moldovei, şi Bucureşti, Trinitas, 1996, p. 307–308.

https://biblioteca-digitala.ro

Formula consacrată de început – „*se roagă*" – este anume pregătită pentru momentul de citire; cel ce scrie se lasă obiectivizat de preot, el pare a fi undeva afară, comunicând doar preotului dorinţele sale cele mai ascunse pentru ca acesta să le dea rostire şi deci şansa de a fi îndeplinite.

Dăm, spre exemplificare, câteva formule de început:

acatistul nr. 11: „Maria se roagă la Dumnezeu...";
acatistul nr. 8: „Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu...";
acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă la Sfântul Mina...";
acatistul nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă...";
acatistul nr. 4: „Tudora se roagă...";
acatistul nr. 3: „Cecilia se roagă...";
acatistul nr. 2: „Se roagă Elena...";
acatistul nr. 1: „Se roagă Aurelia...".

Este, probabil, recunoaşterea „micimii" omului în faţa divinităţii; el nu cere direct, pentru că îşi cunoaşte limitele, ci vine la preot, căci el are puterea de a da dorinţelor noastre şansa de a fi îndeplinite. În rugăciune, omul se adresează direct: „Mă rog...", „Dă-mi, Doamne"; în acatist însă recurge la persoana intermediară; nu el se roagă pentru ca dorinţele să i se îndeplinească, ci preotul.

Interesant de remarcat este şi faptul că în toate acatistele de mai sus se repetă acelaşi verb, „*se roagă*", fără variante (cere, vrea etc.).

Numele de botez sunt singurele menţionate pe acatist; se poate ruga un singur individ sau se pot trece toate persoanele din familie. Se menţionează apoi către cine se îndreaptă rugăciunea. Ordinea cea mai des întâlnită este: Dumnezeu (însoţit adesea de adjectivul „bun", „Bunului Dumnezeu"), Maica Domnului şi Sfântul Mina, cu variantele Bunul Dumnezeu şi Iisus Cristos, sau Maica Domnului şi Iisus Cristos, sau este menţionat numai Sfântul Mina.

Indiferent de problemele care îi frământă, oamenii cer în primul rând sănătate, cuvânt prezent – în toate variantele analizate – cel puţin o dată, apoi „spor în casă", cu variantele bunăstare / belşug în şapte dintre ele (acatistele nr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9); în celelalte apare substitutul „noroc" (acatistele nr. 1, 10), „iertarea păcatelor" şi „linişte" (sufletească / în casă), cu variantele înţelegere şi binecuvântare (în acatistele nr. 2: „Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, linişte, înţelegere şi binecuvântare"; nr. 4: „Tudora se roagă pentru sănătate, spor în casă"; nr. 5: „Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, linişte în casă"; acatistul nr. 6: „Aurelia se roagă pentru iertarea păcatelor, sănătate, linişte, belşug şi spor în casă"; nr. 7: „Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă pentru iertarea păcatelor, linişte şi înţelegere în casă, spor la muncă"; acatistul nr. 9: „Mikaela se roagă pentru sănătate şi noroc..."; acatistul nr. 11: „Maria se roagă pentru sănătate, linişte sufletească, iertarea de păcate...").

O altă formulare des întâlnită este şi cea care se referă la „îndepărtarea duşmanilor" (ştiuţi şi neştiuţi), „a farmecelor şi a blestemelor" (acatistul nr. 1:

https://biblioteca-digitala.ro

„... să îndepărteze de la casa mea duşmanii ştiuţi şi neştiuţi, spurcăciunile şi farmecele"; acatistul nr. 2: „... îndepărtarea blestemelor, farmecelor şi alungarea duşmanilor din casa şi din calea lor"; acatistul nr. 4: „... îndepărtează toate necazurile"; acatistul nr. 5: „... îndepărtarea răului şi a farmecelor"; acatistul nr. 6: „... să îndepărteze de pe capul şi sufletul lui toate duhurile rele, farmecele, blestemele, toate piedicile şi greutăţile"; acatistul nr. 7: „... alungarea duşmanilor"; acatistul nr. 10: „... să-l scape de necazuri"; acatistul nr. 11: „... pentru îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor").

Verbul „a îndepărta" este şi el consacrat cu varianta „a îmblânzi". Nu se cere ca duşmanilor să li se facă vreun rău, se cere doar îndepărtarea. Orice rău cerut într-un acatist este imediat sancţionat prin refuzul preotului de a-i da citire.

Un alt verb ce apare în câteva dintre variantele studiate este „a lumina" (mintea sau sufletul); în acatistul nr. 6: „să-i lumineze mintea, uşurinţă la învăţat"; acatistul nr. 11: „... să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm..."; acatistul nr. 12: „... se roagă pentru luminarea şi povăţuirea pe drumul mântuirii..." Acest verb are conotaţii specifice contextelor în care este utilizat. Cei răi au nevoie de „luminarea" divină pentru a renunţa la alcool, preacurvie, fărădelegi sau, simplu, pentru a avea uşurinţă la învăţat.

Dintre variantele analizate doar trei amintesc aparte mulţumirea credinciosului faţă de ajutorul divin, dar toate se încheie cu „AMIN", scris întotdeauna în afara textului de bază. Puţini îi cunosc însă semnificaţia, ca dovadă este pleonasmul întâlnit uneori: „Aşa să-mi ajute Dumnezeu" urmat de „Amin", care înseamnă chiar „Aşa să fie", pleonasm admis în virtutea formularităţii acatistelor.

După cum se poate observa, dintre acatistele pe care le-am avut în vedere, mai mult de 50% sunt formule. Nici unul nu se înscrie într-o variantă proprie, originală şi nu are pretenţia de inovaţie; dimpotrivă, se încearcă tot mai mult înscrierea în tipar.

Textul are o structură fixă: *o formulă iniţială*: „Se roagă *[numele de botez]* Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului, Sfântului Mina", pentru „sănătate, iertarea păcatelor", o parte de mijloc – *formule mediane* – rezervată problemelor specifice: căsătoria, uşurinţa la învăţat, reuşita la examene, apropierea sufletească, terminarea proceselor. Tot în această parte se înscriu formulele: „îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor" şi „luminarea minţii". *Formula finală* este de obicei mulţumirea: „Mulţumeşte pentru ajutorul trimis" şi „Amin".

Preotul adună mai multe acatiste, îi strânge pe cei ce le-au dat în jurul său, stând fie în picioare, fie în genunchi, pune patrafirul deasupra şi începe să le citească în şoaptă şi neinteligibil pentru ceilalţi. El are dreptul să intervină în text pentru a ordona dorinţele în funcţie de importanţa lor creştinească: „iertarea păcatelor, sănătate, linişte sufletească", atunci când cel care a făcut acatistul nu a respectat pe deplin formula.

https://biblioteca-digitala.ro

Tonalitatea vocii preotului este ca o melodie tărăgănată din care se aud clar şi sunt rostite mai tare toate numele existente în acatist.

După cititul tuturor acatistelor, preotul închină deasupra capetelor credincioşilor, spunând: „Ajutorul celui ce a făcut cerul şi pământul", oamenii sărută patrafirul şi crucea de lemn, iar preotul îi stropeşte cu busuioc şi apă sfinţită, apoi li se dă mir. Mirul este acatistul ce s-a citit, dat cu ulei sfinţit. El este rupt şi împăturit, este bun pentru a alunga spiritele rele din casă şi se arde împreună cu tămâia. Asistăm la o gestionare a sacrului: lucrul sfinţit nu se poate arunca şi ajunge astfel înapoi la credincioşi, îmbogăţit cu spiritul cel sfânt.

Există acatiste de reuşită la examene, la serviciu, de vindecare, de dezlegare de cununii (acatistul nr. 12) sau acatiste de sănătate şi spor în casă. Ele toate se fac după aceeaşi structură.

O dată rostite de preot, oamenilor nu le rămâne decât aşteptarea, ei revin cu sufletul încărcat de binecuvântarea divină. Aici par a-şi anula impulsurile duşmănoase şi recurg, într-o încercare de pacificare, doar la blândul „a îndepărta". Toţi folosesc o formulă ce pare a face miracole; în mijlocul erei inovaţiilor, ei nu se abat de la textul consacrat, ci repetă cu obstinaţie formula magică.

Chiar în tumultul lumii din centrul Bucureştiului de secol aproape XXI, vin oameni (femei, bărbaţi, vârstnici şi tineri, şi uneori chiar copii), îngenunchează, dialogând prin intermediar cu însăşi divinitatea. Citadinul încordat şi dornic de răzbunare revine la biserică, cerând ajutor şi învăţând limbajul uneori greoi al frazelor bisericeşti. Ei se înscriu în tradiţie. Experienţa trecutului este suficientă, cuvintele şi gesturile deja cunoscute reprezintă garanţia reuşitei. Folosite odată, formulele vin de la sine de parcă ar fi fost ştiute dintotdeauna.

ANEXE

ACATISTE

1. „Se roagă *Aurelia la Maica Domnului şi Iisus Cristos să-i ajute copilului ei Marius-Valentin şi nepoatei Andreea-Mariana, să fie sănătoşi şi să aibă noroc, norei Stanca-Steliana la fel, să îndepărteze de la casa mea duşmanii ştiuţi şi neştiuţi, spurcăciunile şi farmecele. Să avem sănătate şi noroc.*

Amin!"

2. „*Se roagă Elena la Bunul Dumnezeu, la Iisus Hristos şi la Sf. Mina pentru sănătatea ei şi a fiicei ei. Se roagă pentru îndepărtarea blestemelor, farmecelor şi alungarea duşmanilor din casa şi din calea lor.*

Se roagă, de asemenea, pentru spor în casă, linişte, înţelegere şi binecuvântare.

Mulţumim, Doamne!

Amin!"

3. „*Cecilia se roagă pentru sănătatea Andreei, spor în casă, îmblânzirea duşmanilor ştiuţi şi neştiuţi.*

Amin!"

https://biblioteca-digitala.ro

4. „*Tudora se roagă puterii divine pentru sănătate, spor în casă, desfacerea farmecelor şi pentru căsătoria fiicei sale, Mihaela.*

Ajută-mă, Doamne, şi îndepărtează toate necazurile de noi!

Amin!"

5. „*Cristina se roagă pentru sănătate, iertarea păcatelor, linişte în casă, sănătatea mamei, Elena, pentru îndepărtarea răului şi a farmecelor şi se mai roagă pentru terminarea proceselor.*

Şi mulţumeşte Bunului Dumnezeu pentru ajutorul trimis.

Amin!"

6. „*Aurelia se roagă la Sf. Mina pentru copilul ei Cristian-Răzvan, să-i dea linişte, să-i lumineze mintea, uşurinţă la învăţat, reuşita la examene. Să îndepărteze de pe capul şi sufletul lui toate duhurile rele, farmecele, toate piedicile şi greutăţile. Aurelia se roagă pentru sănătatea mamei ei, Aurica.*

Se mai roagă pentru sănătatea ei, pentru linişte, belşug şi spor în casă şi pentru realizarea rugăciunilor ei.

Amin!"

7. „*Gheorghe, Elena, Maria, Natalia, Ioan, Marian se roagă la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru iertarea păcatelor, stingerea vrăjilor, tămăduirea de boală şi suferinţă.*

Linişte şi înţelegere în casă, spor la muncă şi alungarea duşmanilor de la casa lor, să le dea alte preocupări şi să uite de ei.

Amin!"

8. „*Se roagă Florentina la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru linişte sufletească, pentru reuşite la examene şi pentru apropierea sufletească a lui Alexandru.*

Se mai roagă Florentina la Bunul Dumnezeu şi la Sf. Mina pentru sănătatea familiei, a lui Ion, Anica, Victoria, Laurenţiu, Ionuţ, Liliana şi a prietenilor Ana, Gabi, Cristina, Nicoleta şi pentru bunăstare în casă şi înţelegere.

Amin!"

9. „*Mikaela se roagă Bunului Dumnezeu pentru sănătate şi noroc în viaţă.*

Aşa să-mi ajute Dumnezeu!

Amin!"

10. „*Maria se roagă lui Domnu Iisus şi Sfântului Mina pentru Florina şi Constantin, să le ierte păcatele, să-i ajute în viaţă, să le dea Dumnezeu noroc.*

Pentru Constantin să-l scape de necazurile în care a intrat.

Se mai roagă pentru sporul casei şi sănătate şi iertarea păcatelor la toţi din casă.

Amin!"

11. „*Maria se roagă la Dumnezeu, la Maica Domnului, la Sfântul Mare Mucenic Mina pentru sănătate, pentru liniştea sufletească, iertarea de păcate.*

Maria se roagă pentru îndepărtarea duşmanilor, farmecelor şi blestemelor. Se roagă pentru Adrian să-i lumineze Dumnezeu mintea, să fie bun, calm, să nu ne mai jignească, să fie înţelegător, să nu se mai ia după cei care vor să-i despartă, să fie înţelegere şi iubire, să nu poată să pătrundă răul, ura şi duşmănia.

Şi mulţumesc Bunului Dumnezeu pentru ajutorul dat.

Amin!"

12. „*Alexandra se roagă Bunului Dumnezeu, Maicii Domnului şi Sfântului Mina pentru sănătate, iertarea păcatelor, luminarea şi povăţuirea pe drumul mântuirii şi căsătoriei creştineşti.*

Amin!"

https://biblioteca-digitala.ro

LITURGHIE

„Tudora se roagă pentru sănătatea mamei, spor în casă şi liniştea celor care nu mai sunt.

VII	MORŢI
TUDORA	GHEORGHE – fără lumânare şi neîmpărtăşit
COMANA	ZINCA
DUMITRU	DUMITRU
LAURA	TUDOR
	LAURENŢIU
	EUGENIA
	LIVIU

P.S. Menţionăm că persoanele ale căror acatiste au fost studiate nu se cunosc între ele şi că acatistele nu au fost scrise în ideea cercetării.

COLINDE ŞI URĂRI DE ANUL NOU DIN MICHERECHI (UNGARIA)

SÁMUEL DOMOKOS

Colindele şi urările de Anul Nou pe care le publicăm au fost imprimate pe bandă magnetică de Ileana Cora, ţărancă din Micherechi, în vârstă de 50 de ani. Ea le-a învăţat de la copiii din sat, cu care, la Crăciun, a umblat la colindat. Am notat colindele şi urările de Anul Nou cu rostirea dialectală din sat.

COLINDE

Voi hortači aj buńilor

Voj hor - tači aj bu - ńi - lor Şi buńi aj vi - e - ţi - lor
Staţi staţi şi cân - taţi Pă Cris - tos să-l lă - u - daţi
Caz - da co - lac nę-a da zi - ţe Făr dă tăr - naţi nu nę-am du - ce
Fi - ie proas-păt s-a - fu - mat Şi dă vo - ie bu - nă dat.

https://biblioteca-digitala.ro

Voi hortačį ai buńilor
Şi buńį ai vieţilor.
Staţi, staţi şi cântaţi,
Pă Cristos să-l lăudaţi.

Gazda né-a da, zâče,
Făr-dă cârnaţi nu ńe-om duče.
Fiie proaspăt ş-afumat,
Şi dă voie bună dat.

Gazda baje brânca-n pungă,
Şi scoat'e bańi groşi la dungă.
/Dallama 2. strófa szerint van/

Şi sara mergând pă drum,
S-aducă but'ei da vin.

Dacă vinu noį l-om bé,
Mai frumos vom corinda.
/Dallama 2. strófa szerint/

Staţi, staţi să cântăm,
Pă Cristos să-l lăudăm.
/Corindă mi-s, Doamńe!/.

Puįcă ńéagră čįupelită

Puįcă ńeagră, čįupelită
Scoală, gazdă, dă-mį pălincă.

Puįcă ńeagră pă cozlăų,
Scoală, gazdă, dă-mį pengăų.

Puįcă ńeagră bagă-n sac,
Scoală, gazdă, dă-mį colac.

Nu-mį da micu, că mi-į frigu,
Či-mį dă mare, bińe-į pare.

Pă coarńele plugului,
Top în straįta prunculuį.

Şi să ducă în treaba luį,
Şi să ducă-n treaba luį,

În urmă se strigă: / Corindă mi-s, Doamńe!/.

Colo sus pă lângă Lună

https://biblioteca-digitala.ro

Colo sus pă lângă Lună,
Colo sus pă lângă Lună,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Iést'e-un scaun dă odihnă,
Iést'e-un scaun dă odihnă,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Dar în scaun čińe șad'e,
Dar în scaun čińe șad'e,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Șed'e, șed'e Maica Sfântă,
Șed'e, șed'e Maica Sfântă,
Corind'e mi-s, Doamńe!

C-on fiu curat în brață,
C-on fiu curat în brață,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Dar fiul tare plânjea-va,
Dar fiul tare plânjea-va,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Tačį, fiule, nu maį plânje,
Tači, fiule, nu maį plânje,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Că mama ț-aduce țiję,
Că mama ț-aduce țiję,
Corind'e mi-s, Dóamńe!

Doуă męre, doуă pęre,
Doуă męre, doуă pęre,
Corind'e mi-s, Dóamńe!

Și t'e juca-n raį cu jęle,
Și t'e juca-n raį cu jęle,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Și t'eile rajuluį,
Și t'eile rajuluį,
Corind'e mi-s, Doamńe!

Și-į înt'id'e, și-į dăst'id'e,
Și-i întid'e, și-i dăstide,
Corind'e mi-s, Doamńe!

La grăd'ina rajuluį

La grăd'ina rajuluį,
La grăd'ina rajuluį,
Stă Adam cu Ieva luį,
Stă Adam cu Ieva luį.

Și stă la grășęala luį,
Și stă la grășęala luį,
Ș-aşę plânje dă cu jęle,
Ș-aşę plânje dă cu jęle.

Dă crędе că rajul pjerd'e,
Dă crędе că rajul pjerd'e,
Rai, rai, grăd'ină dulče,
Dă la t'ine nu m-aș duče.

Dă mirosul florilor,
Dă mirosul florilor,
Dă zgomotu' albińelor,
Dă zgomotu' albińelor.

Vin'e-on șarpe ven'inos,
Vin'e-on șarpe ven'inos,
Ș-aplęacă dă cręangă-n jos,
Ș-aplęacă dă cręangă-n jos.

Hajda, Ieva, je-ți o poamă,
Hajda, Ieva, je-ți o poamă,
Ț-oį zâce mai mare doamnă,
Ț-oį zâče mai mare doamnă.

https://biblioteca-digitala.ro

URĂRI DE ANUL NOU

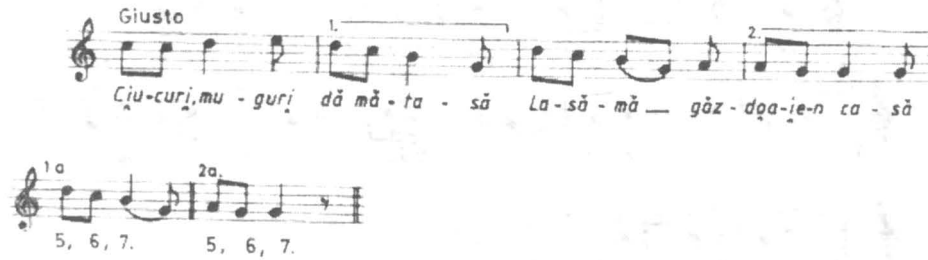
Mulţi aṅi! Mulţi aṅi! Mulţi aṅi!

Mulţi aṅi! Mulţi aṅi! Mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Mulţi feričiţi aṅi!

Mulţi aṅi! Mulţi aṅi! Mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Mulţi feričiţi aṅi!

Mulţi aṅi! Mulţi aṅi! Mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Să trăiască mulţi aṅi!
Mulţi feričiţi aṅi!

Čiucuri, muguri dă mătasă



Čiucuri, muguri dă mătasă,
Lasă-mă găzdọaie-n casă!

Că dă-asară-s tăt p-afară,
Cu botuţa susuọară.

Şi mă plọaie şi mă ninje,
Şi mă plọaie şi mă ninje.

Şi mă picură picurele,
Dă la tăt'e străşin'ele.

Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,
Dacă-n gazdă nu t'e-ncrezi,

Ieşi afară şi n'e vezi!
Că sânt'em în haine verzi.

Făr- d-on fir dă busuioc/uri/,
Dă-i, Dọamne, gazd'ii noroc!

Făr- d-on fir dă iarbă creaţă,
Dă-i, Dọamne, gazd'ii vieaţă!

În urmă se strigă: „Şi tăţi câţi îs în casă!"

https://biblioteca-digitala.ro

Anu' ńou vă doresc ȷeu

Anu' nou vă doresc ȷeu,
Dă la bunul Dumńezeu.
Dă la dulčele Isus,
Care şed'e-n ceruri sus.

Anu' nou cu feričire,
Vă dorim cu bucuriȷe.
Anu' nou dă lăudare,
Vă dorim la fiȷecare!

Anu' nou vă dorim tăţi,
Să trăiţi şi mai voioşi.
Să-aveţi dreaptă cred'inţă,
Trecând tăţi spre pocăinţă.

Şi să fiţi voioşi în véac,
Pă tatăl să-l lăudaţi.
Ca să védeţi faţă luȷ,
Sus în slava cerului.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MIHAI POP, **Folclor românesc**. Vol. I, *Teorie şi metodă*; vol II, *Texte şi interpretări*. Ediţie îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1998, VI+356+358 p.

Fidel crezului său, comun şi altor mari oameni de ştiinţă, conform căruia „în puţine rânduri poţi spune multe, dacă ai ce spune" (p. VI), Profesorul Mihai Pop a scris aparent puţin comparativ cu amploarea cunoştinţelor sale teoretice şi de teren şi bogăţia de idei ce l-a caracterizat. Ca o infirmare a aparenţelor, la sfârşitul anului 1998 au ieşit de sub tipar două masive volume de *studii alese de antropologie culturală*, ce reprezintă doar o parte din ceea ce a scris şi a publicat Mihai Pop pe parcursul a şase decenii, în reviste de prestigiu internaţional sau provinciale, comunicări la congrese din marile capitale ale lumii sau la consfătuiri judeţene româneşti. Putem urmări modul în care savantul încearcă şi reuşeşte să transforme viziunea romantică asupra culturii populare, credinţe, obiceiuri, literatură orală (i.e. „folklore") într-o adevărată cercetare etnologică. El a urmat, astfel, îndemnul profesorului său, Ovidiu Densusianu, citat de Mihai Pop în **Evocarea primului curs de folclor ţinut la Universitatea din Bucureşti** (1909): *„Epoca de culegere cu grămada, fără sistem, fără pregătire ştiinţifică, trebuie să se încheie [...]. Folcloriştilor de mâine suntem în drept să le cerem altă pregătire"* (vol. I, p. 326–327).

Din lectura celor 57 de studii selectate reiese aportul gândirii şi practicii ştiinţifice ale profesorului Mihai Pop la cunoaşterea antropologică a culturii de tip sătesc, domeniu care a evoluat în timp adoptând metode, concepte şi teorii mai suple şi adecvate. Fie că scrie o relatare despre un eveniment cultural sau un studiu monografic, o recenzie sau o analiză structurală a unui basm, omul de ştiinţă invită mereu la un exerciţiu spiritual viu, la punerea întrebărilor necesare. Ca şi în cazul lui Marcel Mauss, a contribuit la această „performare" vasta competenţă în cunoaşterea limbilor vechi şi noi, vorbirea lor, dar mai ales înţelegerea marilor teorii lingvistice şi a rolului lor în ştiinţele sociale (ca un „plus" faţă de Marcel Mauss ar fi lunga practică de anchetă de teren a prof. Pop, făcută cu metodă şi enorm „talent").

Pedagog şi cercetător de teren înnăscut, el este, în mod evident, preocupat de formarea unei şcoli folcloristice de înalt nivel ştiinţific, de trasarea unei orientări teoretice şi metodologice pentru mai tinerii săi colaboratori. Articolele reunite în cele două volume relevă puternica complexitate a contribuţiei sale la dezvoltarea cercetării folcloristice din ultima jumătate de veac. Profesorul a promovat în folcloristica românească structuralismul, poetica, semiotica sau teoria comunicaţiilor, sensibilizându-şi elevii şi discipolii faţă de cele mai moderne orientări din antropologia culturală. Dar şi cercetările din domeniul etnografiei sunt marcate de influenţa sa. Adept şi promotor al metodei interdisciplinare, a îmbinat analiza textului folcloric cu cea a datelor pe care le oferă etnografia. Plecând de la ideea că *Textul Folcloric* trebuie citit în funcţie de *Contextul* în care este creat, M. Pop şi-a bazat studiile pe o complexă cercetare etnografică, dovedindu-se un fin observator al realităţii satului românesc. Se poate spune că discursul ştiinţific propus atât de studiile sale, cât şi de practica anchetelor de teren, se centrează în jurul unei teorii a lumii ţărăneşti ca *text* şi *context* îngemănate într-un **semn cultural** global (şi aceasta, fie că e vorba de rit sau de obiceiuri, de măşti populare sau fenomene precum cântatul, dansul ori povestitul). În acest fel, Mihai Pop poate fi considerat *creatorul Şcolii etnologice româneşti*.

Putem observa atenţia majoră pe care Profesorul o acordă întotdeauna selectării şi bunei cunoaşteri a informatorilor, chiar apropierii sufleteşti faţă de ei, ca o garanţie a unei culegeri corecte. Găsim în acest volum de „opere alese" numeroase date despre fiecare informator cu ajutorul căruia

https://biblioteca-digitala.ro

etnologul încearcă să descifreze tainele unor mentalităţi tradiţionale. Să amintim doar ce scrie despre căluş (şi legat de aceasta despre vechile practici etnoiatrice), despre măştile populare (originea, evoluţia, dar, mai ales, *„indisolubila legătură cu tradiţia, cu substratul de rituri şi credinţe vechi"* – vol. II, p. 19), despre obiceiurile de nuntă (o mare valoare documentară având publicarea manuscrisului lui Ioachim Drăgoi, scris în 1934).

Un rol important în sinteza pe care o reprezintă *teoria, metoda şi practica etnologică a Şcolii Pop* îl joacă participarea sa activă la cele mai importante mişcări ştiinţifice ale domeniului: *Cercul lingvistic de la Praga* (formalismul rus), *Şcoala Sociologică de la Bucureşti* (monografismul gustian) sau *Centrul de semiotică de la Urbino* (dezvoltarea semiotică a structuralismului).

Prin recenta apariţie de la Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională" sunt repuse în circulaţie nu numai studiile celebre, frecvent citate în bibliografia internaţională (vezi de exemplu: *Le mythe du „Grand voyage" dans les chants des cérémonies funebres roumaines, Le sacrifice de l'emmurement"* ş.a.), dar şi articole uitate prin reviste vechi ori de slabă circulaţie (cum ar fi *Contribuţii la studiul limbilor speciale din Cornova – Păsărească*). Indiferent de amploarea textelor, regăsim mereu nevoia lui M. Pop de a construi o viziune mai potrivită asupra faptului cultural, sunt intuite şi aplicate *concepte-cheie, concepte-unealtă* originale (*Mitul Marii Treceri, A Treia Românie, textul cultural contextual, unitatea neamului bipolar în structura de rudenie a ritului funerar*) sau sunt reactivate principii şi metode ale *Şcolii sociologice de la Bucureşti* (concepţia monografică, ancheta în echipe interdisciplinare). O exemplificare a acestui tip de scriitură etnologică întâlnim, de pildă, în studiul publicat, în 1938, în „Sociologie Românească", *Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor*. De la relatarea faptului în sine, notând că „anul acesta căluşarii români au fost din nou invitaţi de către *English Folk Dance and Song Society* să ia parte la festivalurile internaţionale de dansuri ce s-au ţinut la Londra", se ajunge la o definire a **fenomenului românesc** de ieri şi de azi a unităţii celor **Două Românii culturale** (sătească şi orăşenească) în drumul lor spre **a Treia Românie** (sinteză structurală originală între tradiţie şi modernitate).

Am putea să ne întrebăm: ce am învăţat noi, etnologii, de la profesorul M. Pop? Fără îndoială, de o deosebită importanţă pentru evoluţia noastră ştiinţifică au avut-o ideile noi pe care le-a lansat privind metodologia cercetării. El ne învaţă **cum** să facem „lectura" unui obicei, dar nu impune un „model" obligatoriu, lăsând loc de dezvoltare fiecărei personalităţi ştiinţifice. Referindu-se, de exemplu, la cercetarea căluşului şi demersul de descifrare a semnificaţiilor acestui obicei, Mihai Pop spune: „Este doar una din lecturile posibile şi aş vrea să fie doar o incitare la alte lecturi" (vol. II, p. 278), pentru că dorinţa permanentă a Profesorului, din care toată viaţa şi-a făcut o profesiune de credinţă, a fost de a stimula gândirea şi de a dezvolta curiozitatea ştiinţifică a tinerilor cercetători pentru continuarea studiilor. „După ce am acumulat atâtea informaţii preţioase asupra culturii noastre tradiţionale de tip folcloric, după ce le-am asigurat păstrarea şi ne străduim să le sistematizăm, este timpul nu numai să le descriem prin ceea ce apare evident, ci să ne aplecăm asupra lor pentru a le citi sensurile şi a tinde să desprindem logica internă a spiritualităţii româneşti, să elaborăm sistemul de semne şi modele al culturii noastre tradiţionale negramaticalizate, principiile în virtutea cărora şi-a articulat mecanismul în raporturile cu ordinea socială, cu neamul, cu natura şi cu ceea ce oamenii credeau că este dincolo de materie, cu lumea miturilor" (vol. II, p. 278).

Deschizând acest larg orizont ştiinţific, Mihai Pop ştia că nu toţi cei ce vor pătrunde în el vor face faţă cerinţelor. De o generozitate puţin întâlnită, Profesorul s-a dovedit a fi posesorul unei rare bogăţii spirituale şi al unei inteligenţe superioare capabile să împrumute preţioase idei, să dea sfaturi şi să îndrume paşii celor ce doreau să meargă pe drumul greu şi nesigur al cercetării ştiinţifice moderne. După cum se poate lesne observa din articolele cuprinse în cele două volume de *Folclor românesc*, M. Pop nu consemnează doar rezultatele cercetărilor sale, ci şi contribuţiile colaboratorilor săi. Nume ca cele ale Sandei Golopenţia, Constantin Eretescu, Adrian Fochi, Anca Giurchescu, Emanuela Balaci ş.a. apar des în paginile articolelor, dovedind spiritul de echipă ce l-a animat pe Profesor, generozitatea lui în relaţiile cu colaboratorii, dorinţa lui de a evidenţia munca celor cu care lucra.

https://biblioteca-digitala.ro

Trebuie, fără îndoială, adresat un cuvânt de mulţumire prof. dr. Nicolae Constantinescu şi dr. Alexandru Dobre pentru migăloasa muncă de depistare, de preluare cât mai corectă şi de sistematizare a articolelor, de plasare cronologică în aşa fel încât cele două volume realizate devin „o oglindă a evoluţiei ştiinţifice a autorului care coincide, în fond, cu însăşi dezvoltarea folcloristicii româneşti din ultima jumătate de secol" (p. VI). Discipoli şi colaboratori ai profesorului M. Pop, cei doi reputaţi specialişti au nu numai meritul de a fi repus în circulaţie zeci de lucrări importante pentru cunoaşterea folclorului nostru, dar şi pe acela de a fi structurat volumul conform unei logici redacţionale ce pune în evidenţă caracterul unitar al operei lui Mihai Pop. Ei au realizat pentru folcloristica românească două volume care se înrudesc şi au semnificaţia volumelor de „opere" pe care Victor Karady le-a publicat, în 1968, din scrierile lui Marcel Mauss.

Găsim la sfârşitul volumului al II-lea o extrem de utilă *Listă de lucrări*, de asemenea o *Fişă biografică*, în care dr. Nicolae Constantinescu şi dr. Alexandru Dobre includ şi această sintetică şi pătrunzătoare caracterizare a personalităţii autorului celor două volume:

„Oricât ar părea de ciudat celor care i-au imputat, direct sau indirect, că ar fi publicat prea puţin, Profesorul Mihai Pop a scris totuşi destul de mult, dovadă fiind chiar aceste două volume (selective!) şi *Lista de lucrări* anexată. Dar lucrul cel mai important şi care trebuie neapărat subliniat este nu atât cantitatea scrierilor (Profesorul rememora adesea, ca un exemplu, teza sa de licenţă, condusă de Ovidiu Densusianu, care ar fi avut numai câteva pagini), cât calitatea lor, profunzimea de gând şi claritatea metodei, noutatea demersului interpretativ şi forţa de a transmite idei, de a stimula gândirea, de a orienta cercetarea în direcţiile cele mai fertile şi cele mai adecvate necesităţilor momentului [...]. Cu Mihai Pop, folcloristica românească intră decisiv în circuitul internaţional şi este recunoscută ca atare" (vol. II, p. 344–345).

Ofelia Văduva, Paul Drogeanu

MIHAI POP, **Căluşarii români la Londra şi realitatea folclorică a Bucureştilor.** Studiu din 1938 al prof. univ. dr. Mihai Pop. Prefaţă de dr. Al. Dobre, text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, Bucureşti, Centrul de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti, Colecţia „Restituiri", 1998, 26 p.

Colecţia „Restituiri" îşi propune să redi teze segmente de viaţă culturală bucureşteană cuprinse în texte, mai mult sau mai puţin cunoscute, aparţinând unor personalităţi a căror viaţă se împleteşte strâns cu folclorul în toate aspectele lui: muzical, literar etc. Iniţiativa Centrului de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare al Municipiului Bucureşti nu este un simplu act de recuperare, ci de subliniere a valorilor culturale care există, care pot fi resuscitate sau create între zidurile Capitalei.

În efortul de a promova etnologia urbană, prof. Doina Prisecaru, directoarea Centrului, căreia îi aparţine iniţiativa şi sub a cărei îngrijire se află colecţia în discuţie, abordează subiectul în forţă prin intermediul a două mari nume ale folclorului românesc: Constantin Brăiloiu şi Mihai Pop. Preocupările celor doi converg în interesul pe care îl manifestă pentru cercetarea vieţii folclorice bucureştene, dar diferă prin tipul de implicare: energic şi ironic în cazul lui C. Brăiloiu, sobru şi academic în cazul lui Mihai Pop.

https://biblioteca-digitala.ro

Nu pot trece mai departe fără a plăti tributul cuvintelor impresionantei personalități a lui C. Brăiloiu. Prefața cu care prof. univ. Emilia Comișel însoțește textul conferinței rostite de C. Brăiloiu la Primăria Municipiului București în 1931 (*Primăria și muzica*. Conferință rostită la Primăria Municipiului București în 1931 de Constantin Brăiloiu. Prefață de prof. univ. Emilia Comișel. Text îngrijit de prof. Doina Prisecaru, 1998) conturează caracterul puternic și ferm al acestuia, pus cu pasiune și dăruire în slujba culturii. Muzica îi datorează la fel de mult ca și folclorul.

Revenind la cele două texte cu care se lansează Colecția „Restituiri" (*Primăria și muzica* al lui C. Brăiloiu și *Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor* al lui Mihai Pop) constatăm existența unui filon comun ce le străbate. Prin propunerile și sugestiile pe care le înaintează, ambele texte sunt încă actuale, lucru ce trebuie semnalat cu mirare și tristețe: oare nu s-au îndeplinit nici acum proiectele gândite și considerate urgente cu șase decenii în urmă?

Primăria își merită admonestările ironice, dar și pline de regret în fața constatării că nesiguranța vremurilor și desele schimbări de autoritate în cadrul primăriilor pun în pericol viața culturală a Bucureștiului. Parcă azi ar scrie Constantin Brăiloiu: „Un program cultural nu este o paradă electorală. Înfăptuirea lui cere liniște și un răgaz mai lung decât de la o alegere la alta. Nu se poate crește un suflet cu coada ochiului la alegător. Ai văzut ce-am mai făcut? Să te văd la buletin. Și totuși, te întrebi cum nevoi sufletești atât de simțite, de pipăite pot fi în așa măsură nesocotite de primarii aleși de noi, prin urmare ai noștri" (C. Brăiloiu, *lucr. cit.*, p. 14). Iată o afirmație de stânjenitoare actualitate.

Al doilea text atrage atenția asupra vieții folclorice a Bucureștiului. Urmând unei prefețe semnate de Alexandru Dobre, cuprinzând ample informații despre activitatea prof. univ. dr. Mihai Pop, textul propriu-zis al studiului vine să susțină importanța cercetării amănunțite a folclorului urban și a altor manifestări tradiționale din mediul orășenesc. Profesorul are autoritatea cercetărilor asidue în biblioteci, a experienței de teren, a unui om care a cunoscut îndeaproape și satul și orașul, care a bătut toate colțurile țării sale, dar i-a trecut și granițele.

Studiul folosește pretextul invitării călușarilor români la festivalurile internaționale de dansuri populare de la Londra, remarcând faptul că jumătate din membrii grupului, inclusiv vătaful, au domiciliul stabil în București. Pornind de la această constatare, Profesorul subliniază că autenticitatea dansului popular nu este cu nimic afectată de apartenența unor membri ai grupului de călușari la mediul urban. Obiceiul se păstrează în toate rigorile lui în același fel în care sunt conservate pe străzile bucureștene Plugușorul, Capra sau colindele. Acesta este însă doar un eșantion folcloric păstrat cu strictețe, căci Bucureștiul adăpostește tradițiile, dar le și transformă datorită pluralității de grupuri distincte care îl locuiesc. „Se vede cum Plugușorul, de pildă – constata M. Pop – este altul dacă e făcut de țărani cu tradiția uratului prin București, altul dacă este făcut de țiganii de suburbie, numai cu scopul de a câștiga câțiva gologani și altul dacă e făcut de bucureșteanul de dată recentă, pentru a ura celor din aceeași regiune cu el, ori numai vecinilor din mahala" (Mihai Pop, *lucr. cit.*, p. 21).

Se ridică astfel problema etnologiei urbane, aflată la început de drum și acum ca și în urmă cu 60 de ani. Nimeni nu pare ispitit a face mai mult de câțiva pași pe această cale. Să lipsească oare curajul, siguranța ori entuziasmul? Materialul, slavă Domnului, prisosește! „Față de amploarea fenomenului, a întinderii lui impresionante în timp și în spațiu, studiile de etnologie urbană în România sunt ca și inexistente. Cele câteva încercări făcute în ultimii ani sunt timide și încă foarte departe de ceea ce ar trebui făcut" (Alexandru Dobre, *Etnologia urbană. O posibilă metodă de cercetare*, în REF, 43 (1998), nr. 1–2, p. 89).

Una dintre problemele asupra cărora atrage atenția prof. Mihai Pop este aceea a influenței reciproce dintre sat și oraș: satul se urbanizează, în timp ce orașul se ruralizează. În ce măsură se produc schimbări fundamentale în structurile originare, care sunt punctele de contact frecvent între cele două zone, ce sinteze se alcătuiesc sunt tot atâtea întrebări pe care răspunsurile de până acum nu le acoperă. Oricum, observația care se impune este aceea că orașul, dezvoltat între granițele țării

https://biblioteca-digitala.ro

noastre în urma mariajului sătesc cu urbanul, oferă o imagine profund diferită de cea a oraşului apusean. Chiar dacă la data scrierii studiului profesorului Pop structurile nu se cristalizaseră încă, elementele participante la acest proces de creare a noului oraş şi a noii Românii lăsau să se întrevadă un rezultat inedit. Astăzi suntem martorii acestui rezultat, parte şi el, la rându-i, dintr-o altă sinteză.

Studiul atinge şi o problemă cu rezonanţe profunde în societatea contemporană, şi anume în legătură cu rolul noilor mijloace de comunicare. Radioul, ca vehiculator de folclor, a impus cântăreţi şi cântece populare, a favorizat extinderea unui anumit repertoriu, a creat modele. Stilul impus de Maria Tănase, care nu interpreta cântec popular propriu-zis, ci o variantă specific bucureşteană, a penetrat cu uşurinţă nu numai datorită incontestabilului talent al artistei, ci şi datorită difuzării în masă a repertoriului ei. Nu peste mulţi ani, mass-media avea să pătrundă violent în zona rurală, ilustrând fenomenul pe care îl anunţa încă din 1938 profesorul Mihai Pop: urbanizarea satelor. Al. I. Amzulescu observa, în urma unei cercetări de teren asupra cântecului „propriu-zis" din Muscel (Al. I. Amzulescu – *Cântecul „propriu-zis" din Muscel. Aspecte actuale (II)*, în *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul II (1988), Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 11–32), că zestrea de cântece nu mai este „lucrată în casă", ci primită de la radio şi pick-up.

Îndemnul profesorului Mihai Pop spre cercetare şi înregistrare a fenomenului folcloric urban a rămas, din păcate, doar la stadiul de îndemn, noi cei de azi pierzând astfel o mare parte din propria noastră istorie. Nu trebuie uitat însă că folclorul rămâne totuşi o coordonată importantă şi activă a vieţii urbane. Ar fi deci regretabil ca generaţiile următoare să reproşeze şi ele lipsa unor cercetări temeinice în domeniu.

Monica Milea

LUCIA APOLZAN, **Drumuri, încercări, împliniri.** Memorii, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998, 340 p.

Văzând lumina tiparului după îndelungi tergiversări, volumul autobiografic *Drumuri, încercări, împliniri*, datorat Luciei Apolzan, se dezvăluie cititorului ca o stranie şi neaşteptată apariţie. Aparţinând stilului memorialistic, după cum putem afla din subtitlul *Memorii*, lucrarea de faţă depăşeşte simpla înşiruire de date biografice, devenind o adevărată scriere beletristică. Observaţia ştiinţifică este învăluită, fără însă a-şi pierde din veridicitate, într-o descriere meşteşugită, relatarea faptelor capătă culoare prin dialoguri, iar întregul text este presărat de versuri proprii ce dezvăluie o largă gamă de trăiri interioare. Această *„biografie existenţială şi spirituală"* (p. 7) dezvăluie astfel cititorului întreaga fiinţă a unui cercetător, ce nu se reduce doar la activitatea ştiinţifică desfăşurată de-a lungul vieţii, ci include şi latura afectivă ce le dă culoare şi le însoţeşte. Motivaţia acestei uimitoare îmbinări, dintre relatarea cu valoare ştiinţifică şi cea aparţinând mai degrabă domeniului literar, este expusă din primele rânduri, în *Cuvânt înainte*, chiar de autoare: *„Fără a mă fi consacrat activităţii scriitoriceşti sau poeziei, am avut totuşi preocupări nu departe de acestea. Pasiunea pentru cunoaşterea specificului etnic, aşa cum se oglindeşte el în elementele culturii populare şi cum le cercetează etnografia, nu poate fi radical despărţită de literatură"* (p. 7).

Volumul este structurat în patru părţi corespunzătoare principalelor experienţe ce au marcat existenţa Luciei Apolzan: *Măreţia muntelui* (primele cercetări de teren în Munţii Apuseni), *Flăcările capitale* (descrierea activităţii desfăşurate în Institutul de Statistică şi în Institutul Social Român, dar şi la Fabrica de textile „7 Noiembrie"), *Pe nesfârşite cărări* (descrierea reîntoarcerii pe teren, în anii din pragul şi de după pensionare) şi *Împliniri* (încununarea activităţii de o viaţă prin apariţia de volume şi primirea recunoaşterii ştiinţifice). Cursul relatării nu urmăreşte întotdeauna desfăşurarea

https://biblioteca-digitala.ro

cronologică a evenimentelor. Diferite informaţii, intercalate în discursul original, permit însă cititorului să-şi formeze o imagine tot mai completă asupra celor relatate.

Materialul informativ ce poate fi extras din rândurile cărţii este bogat. Depăşind cadrul simplu al relatărilor autobiografice, volumul cuprinde o serie de informaţii referitoare la personalităţi ale vieţii ştiinţifice româneşti (Anton Golopenţia, Dimitrie Gusti, Mihai Pop, Henri H. Stahl, Sabin Manuilă, Ion Filip, Vasile Caramela etc.). Portretele realizate prezintă amănunţit, într-o viziune proprie, personalitatea, precum şi activitatea celui în cauză. De asemenea, sunt prezentate fragmente întregi din materiale inedite aflate în păstrarea autoarei (rapoarte de cercetare, scrisori de intenţie, dedicaţii, memorii, fragmente din scrisori etc.). Un spaţiu amplu este consacrat descrierii realităţilor din teren. După propria afirmaţie a autoarei, *„cartea de faţă*: Drumuri, încercări, împliniri *reflectă, în forma literară, drumurile pe care le parcurge un cercetător de teren al realităţilor rurale, casele şi familiile primitoare, traiul alături de oamenii locului, strădania lui de a înregistra şi înţelege obiceiurile şi practicile rituale, datinile străvechi, cu rădăcini în spiritualitatea daco-romanilor"* (p. 8).

Relatarea debutează cu anul 1942 când, în calitate de cenzor statistic al Plasei Câmpeni, Lucia Apolzan se află în Munţii Apuseni, într-un moment hotărâtor pentru vocaţia sa ulterioară. Aici va finaliza lucrarea ce avea să devină teza sa de doctorat: *Portul şi industria casnică textilă din Munţii Apuseni* (pe care o va susţine la 1 iunie 1943, având-l drept coordonator pe Dimitrie Gusti). Alături de statistica teritorială realizată în această zonă şi de tema privitoare la industria casnică textilă, autoarea descoperă în realitatea de teren noi teme de cercetare referitoare la structura satelor-crânguri şi la agricultura practicată la înaltă altitudine. Itinerariul parcurs în cei doi ani de peregrinări prin satele răsfirate din Apuseni este descris în cele mai mici amănunte. Denumirea fiecărei aşezări este consemnată cu rigurozitate, însoţită de o descriere a locului şi a oamenilor întâlniţi acolo. Aceştia din urmă nu sunt trataţi ca subiecţi anonimi de cercetare, ci ca fiinţe individualizate, unice fiecare în felul său. Fiecare persoană întâlnită poartă un nume şi are în spatele său o istorie, un trecut propriu. Simţindu-se aproape de locuitorii acestor ţinuturi, de care este ancorată prin legături de sânge, Lucia Apolzan îi cercetează în cele mai mici amănunte, de la aspectul exterior, cel al portului popular, şi până la cele mai profunde trăiri. Însăşi autoarea mărturiseşte: *„Aveam convingerea că etnografia, ştiinţa care prin definiţie este consacrată vieţii poporului, are datoria să scoată la lumină tezaurul viu, autohton, de o mare vechime în Transilvania"* (p. 44).

O dată cu întoarcerea în Capitală, în toamna anului 1943, se va încheia o *„etapă de cercetare ştiinţifică"* (p. 89) în care *„succesul nu consta atât în învingerea condiţiilor de trai în satele de munte, ci în apropierea de oamenii locului, de moţii atât de sceptici şi de scurţi la vorbă [...]"* (p. 89). Prezentarea propriei activităţi desfăşurate în Institutul Central de Statistică şi în Institutul Social Român este un prilej pentru descrierea organizării interne a acestor două instituţii, a persoanelor cu care a lucrat aici sau pe care a avut ocazia să le întâlnească în acest răstimp şi pentru prezentarea cercetărilor iniţiale (finalizate sau rămase în fază de proiect) în acest context. Anul 1945 va prilejui, pentru o scurtă perioadă de vreme, reîntoarcerea pe teren, în cadrul unei cercetări iniţiate de Anton Golopenţia în satul Hodac, judeţul Mureş, cercetare ce dorea a fi o vastă lucrare monografică a zonelor cu grupuri etnice minoritare. Răspunzând imperativelor vremii, studiul acestor regiuni ar fi putut aduce argumente în susţinerea reintegrării acestor teritorii în cel al României. Cu toate acestea, el nu a fost niciodată finalizat, rămânând în faza intenţiilor şi a deziderateloor. Din 1946, Institutul Central de Statistică suferă schimbări majore, atât în ceea ce priveşte tipurile de activităţi desfăşurate (subordonate unor planuri ce decurgeau din hotărâri de stat), cât şi a organizării interne, pe secţii (apar noi ramuri, cum ar fi cea de statistică industrială, ce avea drept principal scop urmărirea îndeplinirii planului de stat), şi a conducerii (arestarea şi moartea în închisoare a lui Anton Golopenţia). Institutul Social Român este desfiinţat în anul 1948, încheind o dată cu aceasta activitatea Şcolii sociologice de la Bucureşti.

https://biblioteca-digitala.ro

Perioada de după 15 octombrie 1950, când autoarea este îndepărtată din Institutul Central de Statistică, este descrisă ca o continuă luptă pentru supraviețuire. După o scurtă vreme, în care va lucra la revista „Probleme economice" din cadrul Comisiei de Stat a Planificării, din 1952 este repartizată, de Oficiul Rezervelor de Muncă, la Uzinele textile „7 Noiembrie", unde va lucra ca simplă muncitoare până în 1954. Deși nedorit, acest interval de timp nu este trecut sub tăcere, ci este descris amănunțit. El nu este considerat ca o pată neagră a existenței, ce trebuie trecută sub tăcere sau chiar negată. Nevoită să depună o muncă fizică copleșitoare, rutinieră, necesară supraviețuirii, Lucia Apolzan a știut să găsească chiar și aici bucurii ale vieții: *„Părea că micile fericiri stau ascunse în sufletul omului, dând sens și conținut adevăratelor valori"* (p. 120). Adevărata sa vocație, aceea de cercetare a oamenilor, oriunde s-ar afla ei, s-a făcut resimțită. Timpul petrecut în fabrică i-a adus prilejul surprinderii relațiilor informale stabilite în colectivul de muncitoare, regulile și normele morale după care acesta era guvernat. Convorbirile purtate cu oamenii i-au prilejuit cunoașterea unei noi realități sociale: soarta tinerilor plecați din sate pentru a lucra la oraș. Perspectiva deschisă în 1947 de Dimitrie Gusti, referitoare la cercetarea științifică a întreprinderilor industriale, într-o perioadă de profunde transformări economice, politice și sociale, revenea astfel în actualitate. Din păcate însă, o asemenea cercetare sociologică nu fusese niciodată demarată, inițiativa pierind o dată cu Institutul Social Român.

Din 1954 se reîntoarce la Institutul Central de Statistică unde, la început, i se oferă o colaborare externă, pentru ca abia în februarie 1956 să fie încadrată într-un post bugetar. Revenirea pe teren se produce în 1955 când, sub semnul noii orientări a institutului, s-au reluat cercetările monografice din mediul rural, de această dată dintr-o perspectivă marxistă, cu accent pe baza materială economică, în satul Topor, din fostul județ Vlașca. După anii de cercetare a realităților etnografice din Munții Apuseni, Lucia Apolzan avea să cunoască Câmpia Dunării. Principalul obiectiv consta în surprinderea noilor stări economice și sociale rezultate în urma reformei agrare din anul 1945. Se urmărea situația gospodăriilor împroprietărite, modul de a lucra pământul în gospodăriile mici, mijloacele de producție utilizate, producția animală și vegetală, circulația produselor, dezvoltarea sectorului socialist în agricultură și relațiile sociale stabilite pe acest nou fundal. Cercetările aveau să se continue în anul următor, de această dată la Muncelul de Sus din județul Iași. Revenind la Institutul Central de Statistică, lucrează o vreme la „Revista de statistică", apoi este transferată la Secția recensământul populației (transformată în Serviciul de publicații statistice), unde va lucra până la pensionare, în 1968.

Cel aproape un sfert de veac de activitate profesională și științifică desfășurată în București, în anii 1944–1968, la Institutul Social Român, Institutul Central de Statistică și la Uzinele „7 Noiembrie", *„au însemnat înfruntarea cu dârzenie a evenimentelor cârmuitoare ale vremii"* (p. 152). După părăsirea câmpului muncii profesionale, Lucia Apolzan a lăsat în urmă acești ani de abuzuri și nedreptăți. Ea a știut să privească, după cum însăși afirmă, partea pozitivă a lucrurilor, *„constatând că acei ani mi-au dovedit că se poate învinge"* (p. 152). Anul 1968 nu a însemnat sfârșitul activității sale profesionale, ci, din contră, un nou început. Se va deschide *„un alt câmp activ, al cercetărilor de teren la sate, care abia acum se puteau desfășura fără chingile birocratismului administrativ, folosind întregul timp fizic și calendaristic [...]"* (p. 152). Prilejul unei noi cercetări de teren a fost oferit de construcția hidrocentralei de la Porțile de Fier, impunându-se cercetarea multidisciplinară a zonei afectate, barajului și lacului de acumulare. Cercetarea, desfășurată pe durata a cinci ani, între 1967 și 1971, a fost realizată de Academia Română. Încadrată în grupul de etnologie condus de Romulus Vulcănescu, Lucia Apolzan s-a dedicat studiului rolului pe care așezările risipite de pe înălțimile carpatice l-au avut în dezvoltarea satelor de tip adunat de la malul Dunării. Cercetările realizate aici i-au permis, așadar, reluarea, după o îndelungată întrerupere, a studiilor așezărilor ca tipologie, structură, morfologie, evoluție, realizate în Munții Apuseni.

În scopul lărgirii orizontului de cercetare, din 1972, va trece și la studiul individual al Platformei Luncanilor, din județul Hunedoara, cu urme de străvechi vetre de așezări autohtone. Activitatea desfășurată timp de un deceniu în aceste ținuturi este descrisă amănunțit. Sunt prezentate locurile prin care a trecut, oamenii întâlniți și activitățile desfășurate de ei, tipurile de gospodării în

https://biblioteca-digitala.ro

care trăiau etc., precum şi transformările suferite de acestea de-a lungul timpului. O atenţie deosebită este acordată ideilor şi mentalităţilor, sărbătorile de peste an fiind amplu expuse.

Materialele documentare strânse de-a lungul celor patru decenii de studii de teren au apărut sub forma a numeroase articole, în diferite publicaţii de specialitate. Reunirea lor într-un singur volum, intitulat *Carpaţii – tezaur de istorie. Perenitatea aşezărilor risipite pe înălţimi*, s-a produs, în cele din urmă, în 1987 când, după îndelungi amânări, lucrarea vede lumina tiparului. Deşi materialul prezentat nu corespunde întru totul orientărilor politice ale vremii, *„cunoscută fiind aversiunea ceauşistă faţă de independenţa gospodăriilor individuale din aşezările risipite pe platformele montane, aversiune ce mergea până la intenţia desfiinţării lor"* (p. 298), numeroase recenzii au fost publicate în ziare şi reviste cum ar fi: „Flacăra", „Transilvania", „Telegraful român", „Tribuna", „Contemporanul", „România pitorească", „Revista de istorie", „Revista de etnografie şi folclor" etc. Acelaşi volum îi va aduce autoarei, în noiembrie 1990, distincţia Academiei Române cu premiul „Simion Florea Marian".

În finalul volumului sunt expuse fragmente literare (proză şi poezie), prezentate de autoare în cadrul cenaclului „Tudor Vianu". În *Epilog*, Lucia Apolzan le adresează un îndemn viitorilor cercetători: *„Ţăria de caracter opune rezistenţă încercărilor de abatere de la drumul năzuinţelor. Te opreşti când apar piedici, purtând mai departe pasiunea în cuget şi în inimă. Ai răbdare, nu-ţi pierde curajul când nori negri întunecă orizontul. Se vor risipi! Fii optimist! Totul este în evoluţie"* (p. 339).

Descriind drumul parcurs de Lucia Apolzan, ca cercetătoare a realităţilor rurale, volumul *Drumuri, încercări, împliniri* a fost scris, după cum însăşi autoarea mărturiseşte, în jurul unei întrebări: *„Poate fi omul răspunzător de destinul său, fără a ţine seama de structura economică, socială şi politică a epocii în care trăieşte?"* (p. 339). Răspunsul poate fi găsit în paginile sale, în drumurile, încercările, dar, mai cu seamă, în împlinirile trăite şi relatate de autoare.

Irina Stănculescu

IOAN OPRIŞ, **Anton Golopenţia. Un destin frânt.** Studiu monografic, Reşiţa, Editura Banatica, 1997, 154 p.

Volumul *Anton Golopenţia. Un destin frânt*, datorat lui Ioan Opriş, readuce în atenţia publicului cititor imaginea marelui om de ştiinţă şi cultură. Intenţia declarată a autorului este aceea de a completa informaţiile deja existente cu noi date privitoare mai cu seamă la ultimii ani din viaţa lui Anton Golopenţia: *„Impus atenţiei cercurilor politice prin vizionarism şi intuiţie, deşi opera sa nu s-a putut împlini, recunoaşterea meritelor sale ştiinţifice se cere din ce în ce mai mult. Cum în ultimii ani au început să apară lucrări care contribuie la reconsiderarea vieţii şi operei învăţatului, nădăjduim că un asemenea proces de restituire să ofere un tablou veridic, completând informaţia ce priveşte mai ales deceniul marilor prefaceri (al cincilea). În acest răstimp, a strălucit meteoric Anton Golopenţia"* (p. 57).

Dovedind o documentare solidă, într-un stil concis şi accesibil cititorului, autorul prezintă documente inedite, provenite din Arhiva S.R.I., referitoare la problemele cu care s-a confruntat Anton Golopenţia în anii tulburi din timpul şi de după cel de al doilea război mondial, acuzaţiile ce i-au fost aduse de regimul comunist, idei şi pasaje din scrisorile acestuia şi chiar fragmente din scrieri nepublicate.

După o trecere în revistă a principalelor realizări ale lui Anton Golopenţia, autorul integrează personalitatea cercetătorului în contextul sociologic al vremii, descriind relaţiile avute de acesta cu marile personalităţi din domeniu, îndeosebi cu Dimitrie Gusti şi Sabin Manuilă. Adept al preocupărilor moderne de documentare socială, Anton Golopenţia considera că documentarea guvernanţilor nu ar trebui să fie limitată la un anumit număr de monografii de sate, convins fiind că starea ţărănimii, în general, nu putea fi ameliorată prin măsuri răzlețe luate în câteva sate „model".

https://biblioteca-digitala.ro

Cum succesul măsurilor adoptate în planul social era condiționat de o documentare cât mai temeinică a guvernanților, convingerea sa era aceea că cercetătorii din domeniul științelor sociale trebuiau să le furnizeze politicienilor cât mai multe informații referitoare la nevoile cetățenilor. Iar statistica ar fi fost știința în măsură să ofere o viziune de ansamblu asupra acestui aspect. Golopenția se remarcă, de altfel, prin procedeele noi de utilizare a datelor statistice din diferite perioade istorice în vederea identificării unor anumite tendințe de evoluție.

Autorul îl încadrează pe Anton Golopenția în contextul politic zbuciumat al acelor vremuri. Cititorul se află în fața unei adevărate drame care se derulează imediat după instalarea regimului comunist.

Așa cum el însuși mărturisea, Anton Golopenția s-a considerat întotdeauna apropiat curentelor de stânga. Cu toate acestea însă, și în ciuda numeroaselor propuneri venite din partea unor lideri politici, el nu s-a implicat politic. Ioan Opriș sintetizează: *„Rezervele lui Golopenția față de curentele vieții politice ni se par firești, ele traversând o epocă de incertitudini teribile, cu confruntări violente de natură politică. Tocmai de aceea, găsind că nu i se potriveau diferite posturi înalte, le-a refuzat, neangajându-se"* (p. 30). Neimplicarea sa politică nu izvora dintr-o antipatie față de liderii comuniști, ci din dorința de a nu adera la nici una dintre grupările aflate în conflict. În octombrie 1944 el avea, așadar, să refuze oferta, venită din partea lui Sabin Manuilă (devenit între timp subsecretar de stat la președinția guvernului) de a accepta postul de secretar general.

Deși prins în vâltoarea evenimentelor din epocă, Anton Golopenția rămâne departe de jocurile politice. Fidel convingerii conform căreia „tehnicianul" statistician trebuia să fie neutru din punct de vedere politic, refuză posturi de conducere ce îi sunt oferite atât de partidele de dreapta, cât și de cele de stânga. Implicarea sa în procesul intentat lui Lucrețiu Pătrășcanu de către autoritățile comuniste ale vremii pare paradoxală, cu atât mai mult cu cât Anton Golopenția însuși mărturisea că s-a considerat întotdeauna apropiat de ideile curentelor de stânga (acestea s-ar fi datorat, considera Ioan Opriș, originii sale sociale, dar mai ales contactelor cu realitățile economice și politice, înlesnite de numeroase cercetări din mediul rural). Susținând ca *„neajunsurile țării să nu fie mușamalizate, ci dimpotrivă arătate"* (p. 38), Golopenția și-a sprijinit întotdeauna ideile prin argumente științifice. Astfel, el nu s-a arătat potrivnic unei anumite forme de guvernare a țării sau a alteia, ci doar a atras atenția asupra elementelor neadecvate realităților socio-politice. Astfel, deși aprecia apropierea guvernului comunist de *„omul măruni"* (p. 36), condamna politica acestuia de izolare a României față de Occident și de eliminare a proprietății private, adânc înrădăcinate în mentalitatea românilor. Nici perioada interbelică nu a fost lipsită de neîmpliniri, acesta condamnând lipsa de interes față de condițiile de viață ale muncitorilor și ale țărănimii, limitarea participării acestora la viața politică, la simplul act de ștampilare a buletinelor de vot, lipsa unei vieți sindicale propriu-zise, împiedicarea politicii locale prin centralismul excesiv (p. 39). Criticile sale nu erau, așadar, îndreptate într-o anumită direcție, iar remarcile sale erau făcute de pe poziția omului de știință, și nu de pe aceea a oportunistului politic.

Singura sa „greșeală" a fost, probabil, expunerea sinceră a atitudinilor privitoare la măsurile luate sub regimul comunist, la care s-a adăugat refuzul sistematic de a se angaja în viața politică a vremii. El însuși își va dezvălui principalul motiv al acestui refuz: *„Eram orientat spre stânga înainte de război, dar nu m-am înscris în Partidul Comunist, pentru că nu vream alt stăpân decât știința [...]"* (p. 31) și pentru că dorea să-și apere *„independența în gândire"* (p. 33). Oportunismul politic al contemporanilor săi, ce profitau de pe urma funcțiilor deținute în partid, nu a făcut decât să-i întărească această credință. Cunoscător al realităților țării, Golopenția respingea unele măsuri radicale propuse de platforma comunistă, cum ar fi colectivizarea, convins fiind că trecerea la *„colectivizarea dintr-o dată ar putea costa multe vieți de om în Banat și Ardeal unde proprietatea individuală e mai înrădăcinată decât în Uniunea Sovietică"* (p. 31).

Neimplicarea în politică nu a însemnat refuzul de a colabora cu autoritățile politice, oricare au fost acestea. Fidel convingerilor sale, cum că omul de știință trebuie să ofere politicianului

https://biblioteca-digitala.ro

informațiile pe baza cărora acesta să ia măsurile cele mai potrivite pentru întreaga populație a țării, Anton Golopenția a acceptat să realizeze o serie de lucrări cerute de conducerile politice. Astfel, a condus activitatea de inventariere etnică a Transnistriei, în decembrie 1941, din ordinele mareșalului I. Antonescu și a acceptat și conlucrarea cu Gh. Gheorghiu-Dej, pregătind, la cererea acestuia, o serie de materiale privind îmbunătățirea alimentației capitalei în iarna 1944/1945, estimarea necesarului de locuințe în capitală, propuneri pentru reconstrucția regiunilor din zona de front a Moldovei, susținerea de lecții de statistică la Universitatea populară democratică organizată de Apărarea Patriotică. În octombrie 1949 redactează, după cum el însuși le intitula, *„niște sugestii pentru planul de guvernare al celor ce ar conduce țara, dacă un viitor război ar aduce cu sine căderea de la putere a Partidului Comunist"* (p. 33). Scrise cu intenția de a fi înmânate lui Sabin Manuilă, aceste *Sugestii* au fost, în cele din urmă, denunțate, de însuși autorul lor, la 1 martie 1950, anchetatorilor săi. Ioan Opriș se oprește asupra acestor reflecții, pentru a le comenta mai pe larg, cu atât mai mult cu cât intuițiile marelui savant s-au adeverit în mare parte. Vorbind despre problema naționalităților și raportul acesteia cu expansiunea economică, Golopenția nota: *„Epoca autorității necontestate a principiului naționalităților pare a fi trecut. Acum trec pe planul întâi considerațiile de geografie economică privind unitatea regiunilor și a rețelelor de căi de comunicații"* (p. 35). Deși scrisă acum aproape o jumătate de veac, ideea se încadrează perfect în contextul actual în care Uniunea Europeană a devenit deja un fapt real, iar moneda unică europeană a intrat în circulație în mai multe țări. De asemenea, ideea unui plan de *„reconstrucție intelectuală și morală"* (p. 35) își păstrează actualitatea, când tot mai multe voci vorbesc de necesitatea unei schimbări în mentalitatea oamenilor. Această schimbare, atrage atenția Golopenția, nu se va face fără apariția unor regrete din rândul unor anumite categorii ale populației. De aceea, aceste regrete trebuie reduse la minimum prin păstrarea elementelor utile din vechile reglementări. Schimbarea preconizată de Golopenția nu trebuia, așadar, să fie radicală pentru a se evita tulburările de masă. Tot în vederea evitării unor situații neplăcute ar fi trebuit să se ia și anumite *„măsuri de protecție față de bunurile de stat"* (p. 36), în eventualitatea unei prăbușiri a regimului comunist. Pentru ca industria, transporturile, serviciile publice, agricultura, aparținând în cea mai mare parte statului, să nu fie distruse de furia maselor, Golopenția propunea difuzarea din vreme a unor *„indicații de comportare față de bunurile publice"* (p. 37), instituirea unor pedepse, precizări referitoare la restituirea averilor foștilor proprietari, alcătuirea unor echipe de intervenție.

Previziunile făcute de Golopenția nu se mărginesc doar la cadrul național. Înțelegând mecanismele acțiunii sociale și în plan global, el avertiza asupra pericolului marginalizării unor popoare în procesul de evoluție mondială. El nota că *„orice împiedicare sau întârziere a integrării în civilizația și cultura modernă a unor clase sau popoare de către clasele conducătoare sau puteri coloniale constituie un pericol mondial"* (p. 37). Adept al integrării în modernitate, el a condamnat izolarea României față de cultura și civilizația occidentală, datorită intrării țării în zona de influență sovietică. Atitudinea sa era cu atât mai fermă cu cât el însuși dusese o istovitoare muncă de popularizare a imaginii României în lume, mai cu seamă după Conferința de pace de la Paris, din 1946, la care participase în calitate de tehnician statistician al delegației României.

Deși a constituit o probă importantă în acuzațiile ce i-au fost aduse, aceste sugestii ale sale *„nu incită* după cum însuși autorul lor o sublinia – *la răsturnarea lui* [guvernului – n.n.], *ci stârnește pe cei ce vor reclama atunci conducerea"*. *„Tehnic și moderat"*, textul izvora din *„dragoste de popor, și anume de cei 60–70 % țărani și 20–25 % muncitori de tot felul, înainte de toate"*, pentru ca aceștia *„să sufere mai puțin dacă se va produce o schimbare"* (p. 33).

Referitor la atitudinile lui Anton Golopenția, Ioan Opriș remarcă: *„'Sugestiile' lui Golopenția atrag anumite semnale de alarmă, care vor fi preocupat pe cei care îl anchetau în numele unui regim ce se intitula democrat și se credea veșnic. Dar ele au darul de a ilumina și evenimente viitoare, prefațând schimbările ce s-au produs abia peste patru decenii de la enunțarea lor"*. *„Constatările lui A. Golopenția surprind prin limpezimea lor, convingând datorită argumentelor aduse. Ele au darul de a*

https://biblioteca-digitala.ro

propune o serioasă meditație pentru cei care-și asumă, oriunde și oricând, rolul de factori decizionali publici, atrăgându-și judecata – fie și postumă – a faptelor în numele interesului general" (p. 40).

Autorul volumului va prezenta pe larg legăturile stabilite de sociologul român cu diverse personalități din țară (Dimitrie Gusti, Sabin Manuilă, H.H. Stahl, Mircea Eliade, Mihai Pop, C. Brăiloiu, Eugen Ionescu ș.a.) și din străinătate (Joachim Wach, Eugene Pittard, A. Varagnac, Philip Moselly ș.a.), insistând asupra celor avute cu liderii politici ai epocii, în special cu cei comuniști, în scopuri profesionale (Miron Constantinescu, Lucrețiu Pătrășcanu, I. Antonescu ș.a.). Preocupat în permanență de lărgirea informației despre istoria, etnografia, cultura și știința românească în cercurile de specialitate din străinătate și în dorința de a ține la curent, cu ultimele apariții din țară, pe o mare parte dintre românii aflați în afara granițelor, Anton Golopenția le va trimite acestora, în mod sistematic, numeroase materiale documentare. Fragmente din corespondența purtată ilustrează această preocupare.

Bogata experiență de teren i-a adus lui Anton Golopenția cunoașterea unor realități caracteristice lumii rurale, întregindu-i astfel viziunea de ansamblu dobândită datorită studiilor statistice. Orizontul său de înțelegere asupra realităților economico-sociale din mediul rural s-a situat, astfel, cu mult peste cel al celorlalți statisticieni, al economiștilor sau politicienilor vremii. Această apropiere de universul vieții rurale românești se va face simțită și în diverse acțiuni concrete desfășurate de Anton Golopenția. Astfel, ca membru al Societății Franceze de Folclor (soții Golopenția urmaseră cursurile la *L'Ecole des professeurs à l'étranger*), el se va implica direct în proiectul inițiat de această societate, privitor la întocmirea unui anuar folcloric și a unui fișier internațional de arheologie și folclor comparat. În acest sens, va trimite în Franța o serie de cărți, avându-i ca autori pe T. Papahagi, T. Bănățeanu, T. Alexandru, I.A. Candrea, Ștefania Golopenția, D. Gusti, precum și *Anuarul Arhivei de Folclor*, *Cercetări folclorice* și *Zamolxis*. La propunerea președintelui Societății, A. Varagnac, de a înființa în România o Centrală Națională. Anton Golopenția a consultat mai mulți specialiști români, încercând să rezolve crearea centrului românesc pe lângă Institutul Social Român. Inițiativa, venită din partea unei instituții occidentale, a fost însă chiar de la început privită cu neîncredere și reținere în țară, unde politica izolării de restul Europei vestice era abia la început.

Partea finală a lucrării este consacrată desfășurării evenimentelor din ultimii ani de existență ai lui Anton Golopenția și mărturisirilor acestuia. Materialele inedite prezentate, cum sunt și unele declarații, impresionează prin forța gândurilor exprimate, prin claritatea și limpezimea lor. Până în ultima clipă, Anton Golopenția, conștient de valoarea sa, și-a păstrat convingerea că abilitățile sale profesionale îi vor determina pe activiștii politici să îl folosească. Speranța se amestecă însă cu deznădejdea și groaza că se va sfârși înainte de a fi dat ceea ce se pregătise îndelung a oferi.

Irina Stănculescu

PETRE ISPIRESCU, **Legende sau basmele românilor.** Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu. Prefață de Nicolae Constantinescu, București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Fundamente", 1997, 406 p.

Poveștile lui Petre Ispirescu au fost și vor continua să rămână, pentru încă multă vreme, una dintre lecturile de căpătâi ale românilor. Indiferent de pregătirea ulterioară și de nivelul intelectual pe care l-au atins, toate generațiile din ultimii o sută patruzeci de ani și-au făcut ucenicia lecturii cu scrierile „unchiașului sfătos", ale „modestului culegător-tipograf" Petre Ispirescu. Pe bună dreptate,

https://biblioteca-digitala.ro

un distins profesor universitar, critic şi istoric literar respectat şi cu largă audienţă, referindu-se la basmele lui Ispirescu, confirma realitatea potrivit căreia „noi toţi le-am auzit încă înainte de a merge la şcoală" şi că, deşi istoria literaturii „îi acordă rareori un locşor autorului, aceasta nu-i împiedică pe copii să-i ştie poveştile pe de rost" (Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1990, p. 273).

Nu numai copiii citesc sau ascultă cu plăcere şi interes basmele lui Ispirescu, ci şi maturii. Sunt foarte numeroase mărturiile care atestă circulaţia basmelor lui Ispirescu în mediile folclorice tradiţionale, de pildă, unde povestitorii locali, citind sau ascultând citindu-li-se basmele lui Ispirescu, le reproduc, le repovestesc în maniera proprie, reintroducându-le astfel în circuitul oral.

În sfârşit, încă de la prima lor apariţie, în reviste, în broşurele sau în volume consistent alcătuite, basmele lui Ispirescu s-au bucurat de aprecierea celor mai de seamă scriitori şi cărturari români, din toate timpurile. „Nici un basm românesc n-a avut parte de comentarii mai bogate decât *Tinereţe fără bătrâneţe*, începând cu acela al lui Eminescu şi sfârşind cu acela al lui Noica" (*Ibidem*). Numelor deja amintite să le mai adăugăm pe acelea ale lui Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, V. Alecsandri, Barbu Delavrancea, Iorgu Iordan, Ovidiu Bîrlea ş.a.m.d. (cf. Mircea Anghelescu, *Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1987).

O atât de largă audienţă, o asemenea receptare, rămasă aproape nemodificată până în zilele noastre, impun cu acuitate o anume atenţie faţă de acurateţea editării şi reeditării operei lui Ispirescu, indiferent cărcia dintre categoriile de vârstă sau socio-profesionale i se adresează ediţia respectivă. Orice denaturare a textului original, orice intervenţie, voită sau din ignoranţă, a editorului poate avea consecinţe dintre cele mai neplăcute, dezastruoase chiar. Am asistat, de aceea, cu strângere de inimă şi îngrijorare, la asaltul pe care unii editori l-au dat asupra operei lui Ispirescu, în graba nesăbuită de a se îmbogăţi cât mai rapid. Au apărut, în aceşti ani de după 1990, numeroase broşuri şi broşurele, volume şi volumaşe purtând numele lui Ispirescu. Toate, mizând pe setea de lectură a copiilor şi pe audienţa extraordinară a basmelor lui Ispirescu, se adresau cu precădere copiilor şi tineretului, ceea ce sporea gravitatea lucrului.

În aceste condiţii ni s-a părut mai mult decât salutară iniţiativa Fundaţiei Culturale Române de a reedita, în condiţii impecabile din toate punctele de vedere, opera principală (cea care i-a făcut renumele) a lui Petre Ispirescu. Volumul a apărut într-o colecţie, „Fundamente", de pe acum devenită prestigioasă, cu un statut şi un profil bine definite în peisajul nostru editorial (coordonatorul colecţiei: Z. Ornea, redactor: Viola Vancea).

Editura a avut fericita inspiraţie de a încredinţa alcătuirea volumului celui mai bun şi mai autorizat cunoscător al operei lui Ispirescu, al manuscriselor şi tipăriturilor sale în reviste şi volume: doamna Aristiţa Avramescu, unul dintre cei mai competenţi şi mai dinamici editori din România ultimilor patruzeci de ani.

Doamna Aristiţa Avramescu şi-a asumat dificila sarcină de a repune în circuitul cultural şi ştiinţific opera lui Petre Ispirescu, misiune nu tocmai uşoară şi, după cum am văzut până acum, plină de riscuri şi de răspunderi. A început prin a îngriji ediţia de *Legende sau basmele românilor*, prefaţată de Iorgu Iordan, apărută la Editura pentru Literatură, în 1968. A continuat cu *Lupul părcălab*. Snoave şi zicători populare, prefaţă de Adrian Fochi, Editura Minerva, 1970. Apărute în „tiraje de masă" (ceea ce însemna 30–100.000 exemplare!), bine primite de critica de specialitate şi, mai ales, rapid epuizate, aceste două volume au constituit atelierul în care doamna Avramescu s-a familiarizat cu opera lui Ispirescu, cu cerinţele pe care le impunea editarea ei într-o variantă definitivă, după toate rigorile normelor în vigoare ale ediţiilor ştiinţifice. Şi astfel, într-un timp foarte scurt, doamna Avramescu şi-a pus semnătura pe cea mai reprezentativă şi cuprinzătoare ediţie Ispirescu, rămasă de referinţă în literatura de specialitate până astăzi (Petre Ispirescu, *Opere*. I. Ediţie îngrijită, note şi variante, glosar şi bibliografie de Aristiţa Avramescu. Studiu introductiv de Corneliu Bărbulescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969; Idem, *Opere*. II. *Snoave sau poveşti populare. Povestiri istorice. Varia. Manuscrise şi corespondenţă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971). Aparatul critic al

https://biblioteca-digitala.ro

acestei ediții este remarcabil, ceea ce a determinat o revigorare a studiilor consacrate personalității și operei lui Ispirescu, notele și comentariile doamnei Aristița Avramescu constituindu-se în surse de prima mână, cele mai complete și singurele încă, până în momentul de față, de o asemenea amploare și exactitate.

Acestea fiind datele problemei, ne îngăduim o nedumerire totuși. În folcloristica românească s-au remarcat câțiva editori de mare calibru: Aristița Avramescu, Iordan Datcu, Ioan Șerb, C. Mohanu, I. Oprișan și încă alți câțiva. Nici critica folcloristică, nici istoria folcloristicii nu le-a remarcat contribuția menționabilă, rolul de netăgăduit în alcătuirea acestor indispensabile instrumente de lucru care sunt edițiile științifice, în punerea în lumină, prin note, comentarii, studii introductive etc., a unor aspecte foarte importante ale personalității și operei unor folcloriști din trecut, culegători sau teoreticieni. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, nu este tocmai corect, potrivit realității. Reținem și remarcăm un studiu sau articol de 20–30 de pagini și nu acordăm atenția și însemnătatea cuvenite unor note și comentarii, liste biobibliografice etc. de zeci de pagini fără de care studiul operei în discuție ar suferi enorm. Este și aceasta una dintre lacunele care se manifestă în viziunea noastră asupra domeniului, o manieră în mod sigur inechitabilă de a stabili pe o bază reală adevărata ierarhie a valorilor în folcloristica românească.

Cea de a doua intuiție fericită a Editurii Fundației Culturale Române a fost aceea de a încredința alcătuirea studiului de prezentare a volumului unui specialist, bun cunoscător al operei lui Petre Ispirescu, cu o viziune modernă asupra domeniului în ansamblul său.

Domnul profesor Nicolae Constantinescu este un bun cunoscător al operei lui Ispirescu. A prefațat, între altele, antologia Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, București, Editura Minerva, col. „Meșterul Manole", 1989, antologie alcătuită de doamna Aurora Slobodeanu, textele din acest volum fiind „reproduse după ediția *Legende sau basmele românilor*, vol. I. Ediție îngrijită de Aristița Avramescu, București, Editura Cartea Românească, 1988", ceea ce, după cum vedem, adaugă o nouă contribuție, pe lângă cele enumerate mai sus, a doamnei Avramescu la popularizarea operei lui Ispirescu.

În prefața din 1989, intitulată semnificativ *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, domnul Constantinescu face unele considerații de extremă însemnătate asupra operei lui Ispirescu. După ce rememorează diversele puncte de vedere și contribuții ale celor ce s-au ocupat de basmele lui Ispirescu, domnul Constantinescu insistă, aducând o nouă interpretare, asupra apartenenței lui Ispirescu, a poveștilor sale și a celor care i le-au comunicat la mediul bucureștean, ceea ce schimbă dintr-o dată optica de receptare și judecare a operei ispiresciene. Alte considerații, de aceeași factură novatoare, se referă la faptul că Ispirescu *și-a scris basmele pentru a fi citite*, ceea ce, iarăși, este de natură să pună lucrurile pe un alt făgaș.

În prefața la ediția pe care o recenzăm domnul Constantinescu reia aceste observații, extinzându-le, insistând asupra argumentelor aduse în sprijin. Lecturând cele două prefețe, care se continuă și se completează una pe alta, vom avea o imagine nouă a lui Ispirescu și a operei sale, mai aproape de realitate. „Basmele culese și publicate de Petre Ispirescu – atrage atenția prefațatorul [...] fac parte din «lectura obligatorie» a oricărui cititor de literatură română, intră în «cartea de aur a scripturilor române», deși cel care le-a așezat pe hârtie se numea cu modestie un culegător-tipograf și nu bănuia, poate, la vremea aceea, cariera pe care acestea aveau să o facă în timp, în cultura română [...]. O notă aparte a basmelor culese de Ispirescu, dar și de N. Filimon, precum și, ceva mai târziu, de G. Dem. Teodorescu, o constituie faptul că, în marea lor majoritate, provin nu din mediul sătesc, la care ne-am obișnuit să raportăm, dintr-un reflex tradiționalist-ruralist, folclorul, creația populară, ci din mediul urban, chiar din București ultimelor decenii ale veacului trecut [...]. Ceea ce, în mod cert, este bucureștean în basmele lui Ispirescu este stilul".

La noi, cercetările de etnologie urbană sunt abia la început. Unii cred chiar, și desigur se înșală, că această disciplină științifică nici n-ar exista în România. În *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, dl. Constantinescu remarcă câteva elemente semnificative de etnologie urbană, de care

https://biblioteca-digitala.ro

trebuie să se țină seama nu numai pentru înțelegerea și interpretarea basmelor lui Ispirescu, a mediului specific și a timpului în care au fost scrise, ci și pentru conturarea unora dintre particularitățile proprii etnologiei urbane românești, ca disciplină științifică autonomă.

Din această perspectivă, opera lui Ispirescu impune o nouă lectură, dar o lectură extinsă asupra tuturor scrierilor sale, inclusiv asupra celor rămase în manuscris. Iar pentru ca această lectură să se dovedească fertilă și să ajute efortului de reinterpretare a operei „culegătorului-tipograf", trebuie să se înceapă cu o reconstituire a vieții integrale a Bucureștiului anilor 1830–1870, sub raportul cultural, științific, edilitar, demografic, arhitectonic, al meseriilor, categoriilor sociale, al folclorului și etnografiei etc., într-un cuvânt al vieții de toate zilele. Iar sursa documentară cea mai relevantă nu poate fi alta decât presa timpului, amintirile și memoriile contemporanilor, cele câteva istorii ale Bucureștiului scrise și tipărite la vremea respectivă. Abia atunci vom sesiza, ca o particularitate cu semnificații deosebite, însemnătatea, științifică pentru cercetătorul de azi, de așezare în context a indicațiilor, supărător de sumare totuși, ale lui Ispirescu asupra subiecților care i-au „comunicat" basmele. O precizare ca aceea ce însoțește basmul *Numai cu vitele se scoate sărăcia din casă*: „Povestit de un *țăran* din satul Colintina, *muncitor la presa mecanică de tipărit*" [subl. ns. – A.D.], pusă în contextul amintit ne va da o altă imagine asupra originii basmelor lui Ispirescu, asupra a ceea ce am putea numi *procesul de urbanizare a basmului popular*, proces care implică cel puțin două etape succesive: 1. varianta modificată, adaptată stării „țăranului-muncitor"; 2. varianta rescrisă de Ispirescu, potrivit normelor și concepției sale proprii.

În aceeași operațiune de reașezare a cercetării în parametrii reali se înscriu și alte coordonate, cum ar fi urmele detectabile ale lecturilor lui Ispirescu (sau ale celor ce i-au comunicat basmele) din cărțile populare, cu o extraordinară circulație și cu o la fel de mare audiență tocmai în mediile în care a trăit și din care și-a cules Ispirescu basmele. Sau la fel de vizibilele influențe ale Bisericii Ortodoxe și ale acțiunilor sale de combatere a superstițiilor sau a unor practici vrăjitorești din epocă.

Ispirescu, s-a subliniat adesea, a fost un autodidact. Chiar el precizează undeva că nu avea decât patru clase. Ceea ce i-a făcut pe unii folcloriști să-l asimileze povestitorului-țăran și, de aici, o întreagă și sofisticată construcție în legătură cu „autenticitatea" basmelor sale, cu caracterul lor „popular-țărănesc". Nimic mai fals. Pentru vremea lui, și nu numai, Ispirescu avea o lectură impresionantă, foarte diversă. Din corespondența și însemnările lui aflăm că a citit, printre altele, patru volume din „Magazin istoric", *Cuvente den bătrâni, Pravila* lui Vasile Lupu, din 1646, *Pravila* lui Matei Basarab, din 1652, *Psaltirea* lui Dosoftei, din 1680, *Paremiarul* lui Dosoftei, din 1683, *Învățăturile creștinești*, din 1700, opera lui C. Negruzzi, *Terra nostra*, de P. S. Aurelian, *Evanghelia* de la Govora, 1642, *Psaltirea* tipărită la Belgrad în 1651; face extrase din *Psaltirea* lui Dosoftei și *Biblia de la București*, din operele lui Gr. M. Alexandrescu, I. Văcărescu, C. Stamate, C. Conachi, C. Faca, I. H. Rădulescu, B. P. Mumulcanu ș.a.m.d. Înseamnă aceasta lipsă de cultură? Câți oare dintre contemporanii noștri se pot lăuda că au răsfoit măcar lucrările respective? Iată deci sub ce strat de cultură se ascundea „modestul culegător-tipograf" Petre Ispirescu.

Să nu uităm, de asemenea, că Ispirescu s-a aflat mai tot timpul în preajma marilor noștri scriitori și cărturari: Al.I. Odobescu, B.P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri. Ispirescu participă la ședințele „Junimii" unde ține chiar și o conferință despre *Pomul de Crăciun*, pe care apoi o publică în „Convorbiri literare" și în broșură separată. A rămas oare Ispirescu imun, „nealterat" la influențele și existența aproape cotidiană în compania acestor intelectuali de elită ai vremii sale? În mod sigur nu, și influențele se repercutează, fără îndoială, nu numai asupra formației sale intelectuale, nu numai asupra concepțiilor sale despre cultura populară, a rosturilor și modalităților sale de valorificare, ci, în mod evident, și asupra scrisului lui Ispirescu, luat în întregul său. Iată, din acest punct de vedere, o mărturie a lui Ispirescu, din 1880, care ni se pare edificatoare: „Eu, iubite domnule Jarnik, mi-am fost singurul profesor, singurul îndrumător. N-am avut pe nimeni măcar să-mi arate, ori să-mi spuie ce să citesc sau să învăț măcar că tipografia din cea mai fragedă junețe, îmi lua pe fiecare zi, cel puțin zece ore de lucru. Când m-am încumes câteodată, cu destulă sfială și atunci, să arăt la

https://biblioteca-digitala.ro

câte cineva din procopsiții noștri câte ceva din ceea ce mă tăia și pe mine capul să scriu, ori să întreb ce ar fi folositor să citesc sau să învăț, am întâmpinat vorbe descurajatoare și îndărătnicitoare, care mă făceau să cred că eu n-aș fi bun de nimic în republica literelor... Ascultam, numai, când se întâmpla să se întâlnească pe la tipografie câte doi sau mai mulți procopsiți, la ceea ce vorbeau ei, trăgeam cu urechea la ceea ce discutau și începeam a mă consulta cu mine însumi și a scrie câte ceva că poate să fiu întru ceva capabil a face. Alte încercări n-am mai făcut. *Mulțumită însă d-lor Odobescu și Tocilescu*, la care am găsit o desăvârșită bunăvoință și neîngâmfare literară, *care m-au povățuit și m-au îndemnat întru a scri în limba poporului, ba încă mi-au și indicat cam ce izvoare să consult* [subl. ns. – A.D.]" (apud Traian Ionescu-Nișcov, *Corespondența dintre Jan Urban Jarnik și Petre Ispirescu*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", XII (1963), nr. 3–4, p. 653).

Sunt încă multe alte aspecte prea puțin cunoscute și puse în valoare. Asupra unora dintre ele am atras atenția în două studii publicate acum aproape trei decenii (*Petre Ispirescu – 80 de ani de la moarte*, în REF, 12 (1967), nr. 6, p. 477–490; *Preocupări pentru folclor la „Țăranul român"*, în REF, 15 (1970), nr. 1, p. 41–53), altele au fost puse cu argumente convingătoare de dl. profesor Mircea Anghelescu în atât de valoroasa monografie (*Introducere în opera lui Petre Ispirescu*, București, Editura Minerva, 1987), iar în cele două prefețe pe care le-am amintit (*Lumea basmelor lui Ispirescu*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Antologie alcătuită de Aurora Slobodeanu, București, Editura Minerva, 1989, p. 5–21, și *Cititor în basme*, în Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*. Ediție îngrijită, note și comentarii de Aristița Avramescu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. V–XII), dl. profesor Nicolae Constantinescu extinde aria de investigație și interpretare, aducând-o pe direcția firească.

Fiecare generație a interpretat și valorificat opera lui Ispirescu potrivit cerințelor și orientărilor momentului dat, a metodologiei specifice disciplinei științifice respective: folcloristică, istoria literaturii, istoriografie ș.a.m.d.

Recitindu-l acum pe Ispirescu, în ediția de la Fundația Culturală Română, ne-am dat seama, cum se poate vedea și din cele câteva chestiuni abordate tangențial în aceste rânduri, că Petre Ispirescu rămâne încă departe de a fi cunoscut și înțeles așa cum s-ar cuveni. Rămâne, de acea, ca o prioritate, sarcina de a-i cerceta opera și personalitatea în toată complexitatea ei, într-o viziune etnologică modernă. Aceasta este și explicația pentru îngăduința de a avansa cele câteva sugestii din rândurile de față.

Al. Dobre

MIHAIL CANIANU, **Studii și culegeri de folclor românesc**. Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv de Al. Dobre. Glosar, indicele subiecților anchetați și bibliografie de Mihail M. Robea, București, Editura Minerva, Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", 1999, 280 p.

Colecția „Folcloriști și etnografi evrei din România", inițiată de Centrul de Studii Ebraice din cadrul Facultății de Litere a Universității din București, a debutat în anul 1999 cu reeditarea lucrărilor reprezentative din activitatea de folclorist a lui Mihail Canianu (Moritz Cahana), adunate sub titlul general *Studii și culegeri de folclor românesc*.

Prima culegere de texte poetice populare (constituind primul capitol al lucrării de față) a lui Canianu a fost publicată acum un secol (în 1888), în Iași, la Editura Librăria Fratii Șaraga. Titlul

https://biblioteca-digitala.ro

conținea o indicație importantă pentru metoda adoptată în înregistrarea și tipărirea publicațiilor folclorice: „culese și publicate întocmai cum se zic". Culegătorul recurgea deci la o transcriere exactă a textelor, publicându-le în forma în care circulau, neintervenind nici în limba folosită de informatori, nici în structura poetică. Impunea astfel o metodă nouă de înregistrare și tipărire a textului folcloric, putând fi considerat un cap de serie în această direcție.

Poezii populare. Doine se deschide cu o prefață (reprodusă integral în acest volum) în care Mihail Canianu își expunea părerile cu privire la literatura populară în general, la însemnătatea acestui segment foarte important pentru cultura unui popor, precum și concepția sa asupra metodei de culegere și publicare a producțiilor folclorice. În acest preambul, datat „Iași, 1888, fevruarie în 20 de zile", relua și preciza ideea din titlu: „Culegătoriul acestor doine a crezut cu cale a merge și mai departe, dându-și silința de a înfățoșa cetitoriului chiar limba locală din partea de sus a Moldovei, pe unde a cules. Căci într-adevăr datoria culegătoriului literaturei populare e de a nu schimba absolut nemic, ci, din contra, de a lucra cu atâta băgare de seamă, cu atâta conștiință, încât cetitoriul competent să remâie pe deplin încredințat că nu s-a făcut nici o îndreptare, că nu s-a adus nici o întocmire, că nu s-a adus și nu s-a falsificat nemic." (p. 5). Acest fragment vine ca o concluzie metodologică și ca precizare la obiecțiile pe care Canianu le ridică față de două tipuri de culegeri anterioare – cea a lui At. Marienescu și cea a lui Alecsandri, remarcând însă că, în cazul celui de al doilea, e vorba de „o tendință mai înaltă, adică de a înfățoșa cetitoriului pe țăranul român cu farmecul unei limbi armonioase și versificațiuni corecte" (p. 4).

Apare în fragmentul citat anterior interesul culegătorului și pentru un destinatar specializat, și anume pentru „cetitoriul competent", pentru un alt tip de receptor – specialistul interesat mai puțin de aspectul estetic al poeziei populare cât mai ales de originalitatea materialului pus la dispoziție. Culegătorul garantează astfel autenticitatea textelor ce pot deveni premise sigure pentru studii ulterioare (ideea autenticității este susținută și de transcrierea textelor, Canianu folosind un număr minim de semne grafice speciale, făcând lectura accesibilă). Autorul acestei culegeri trasează în acest fel o nouă direcție metodologică în care se înscriu colecțiile lui Miron Pompiliu, Burada, Jarnik – Bârseanu și Teodorescu și care valorizează în mod diferit literatura populară: „S-a răspândit convingerea că numai o literatură culeasă așa cum se găsește în gura poporului, fără nici o schimbare, fără adaos sau restricțiuni poate să ne înfățișeze ceea ce crede și gândește poporul, precum și graiul lui cel simplu" (p. 4)

Pe lângă necesitatea autenticității și a accesibilității textelor culese, Canianu se referă și la înregistrarea sistematică a materialelor prin exploatarea unor arii geografice restrânse. Urmărește astfel alcătuirea unor colecții cu caracter zonal, care, asamblate, vor constitui o structură unitară: „Pe de altă parte este adevărat că sutele de bucăți, mici petice, cari uneori apar a nu avea un înțeles mulțumitoriu, vor trebui, cu timpul, reconstituite. [...]. Numai după ce vom avea la îndemână numeroase și bogate colecțiuni, numai atunci se va putea întreprinde reconstituirea despre care am vorbit" (p. 5).

Acest program metodologic schițat în prefață va fi susținut și argumentat de întreaga activitate de folclorist a lui Mihail Canianu.

Colecția *Poezii popular. Doine*, publicată în 1888 și reeditată în 1893, are drept motto textul doinei *„Frundzî verdi tirliplic, / Di când iaram copchil nic / Doina o știu și doina o dzâc"* (auzită de la Vasile Toma din Deleni). Este interesantă această prefață din două motive. Pe de o parte, indică o deplasare a accentului de la cântecul bătrânesc către cel liric, subliniind atât valoarea documentară și artistică a textelor lirice, cât și schimbarea de direcție în interesul folcloriștilor. Pe de altă parte, textul ales are valoare de metalimbaj, fiind în esență un „cântec despre cântec" și având rolul de a motiva alegerea materialului pentru această colecție.

Culegerea este structurată în două părți: I. *Dor, dragoste și jale* și II. *Cătănie și haiducie* (conținând în total 333 de texte) și se încheie cu explicarea a aproximativ 200 de cuvinte „neobicinuite peste tot". Majoritatea textelor provin de la un număr redus de informatori și de pe o

https://biblioteca-digitala.ro

arie geografică restrânsă: jud. Botoşani (com. Deleni, Hârlău, Prajeni, Flămânzi, Lătăi), jud. Iaşi (com. Bădeni, Ceplenița, Cotnari) şi jud. Neamț (com. Drăguşeni), aducând un preţios şi reprezentativ material documentar pentru această zonă folclorică. Indică de asemenea şi variante înregistrate la alte culegeri, precum şi variante descoperite pe teren. De exemplu, textul LXXII este înregistrat ca „variantă la numărul LXXI din acest volum". La fel şi textele CIII (variantă la CI), CXI, („variantă la precedenta") etc.

Poeziile din prima parte a colecţiei, cele adunate sub titlul *Dor, dragoste şi jale* sunt, din punct de vedere tematic, reprezentative pentru acest segment al liricii populare. Dorul şi dragostea sunt surprinse în multiplele lor ipostaze. De la manifestarea organică („*Ardi, ardi, nu si stângi / Doru, maicî, răŭ mă frigi / Bate vântu, ĭarba-nî culcî, / Doru, maicî, mă usucî*" - II sau „*Cî di friguri dzacî ti scolî, / Di dragoste dzacî şi morî*" XXXVII) până la motivarea trăirilor („*Frundzî verdi ş-on dudăŭ, / Di ci n-o lăsat Dumnădzăŭ / Ci-oi iubî si cii a nieŭ / Şî si mor când oî vrè ieu?*" – VIII sau „*Cal balan şî şăua niagrî / Frâu verdi di matasî / Ni-o venit cu dor di-acasî, / Di copchii şi di nevastî*" – XXXIII).

Personajele care populează imaginarul acestor texte se înscriu în dublete dihotomice: omul drag – omul urât, omul sărac – omul bogat sau reflectă anumite relaţii sociale din viaţa satului (relaţia soră – soacră, textul XIII). De multe ori în versuri este cristalizat portretul fiinţei iubite – al mândrei – stabilind în acest fel un ideal feminin (schiţat prin structuri comparative): „*Frundzî verdi trîĭ castani, / Când ti văd trecând pi carari, / Ca o driaptî lumănari, / Iî ĭara statu / Ca bradu, / Nijlocu ca ş-on crin, Feţăşoara - trandacir*" (XXXIX).

Nu lipsesc însă accentele satirice menite a amenda evenimentele sau comportamentele care nu subscriu codului nescris după care „funcţionează" colectivitatea: „*Frundzî verdi lemn di scaĭ. Di tinerel mă-nsuraĭ, / Tinerici ni-o luaĭ / Di-o suti cindzăcî di aĭ. Nu poaţi roadi malaĭ, Numa' giandrî dacî-î daĭ*" (LXXXVIII) sau „*Alunaş cu crianga-n drum, / Iacî Ghiţi cîal ĭudul. Cum umblî pi câmp nebun / Cu basma niagrî la mâni. Culegând la mătrăguni: Pântr-o curvî ş-o dubinî. Ni-am lăsat o gospodinî*" (CCXLIX).

Doina cu valoare de metatext, aşezată ca motto, nu este singura structură lirică aparte a colecţiei. Al doilea text al părţii a doua (textul CCCI) ar putea fi catalogat, adoptând un termen aplicat prozei, drept „poezie în poezie". Interesant aici este verbul „a cânta", indicând modalitatea de circulaţie şi transmitere a poeziei: „[...] *Ci stau cu ochi tot la paşcî / Sî cu gându tot di ducî / Sî din guri aşî cântau: «Frundzî verdi, foaĭ latî* [...] »".

Textele aparţinând liricii de cătănie din partea a doua a colecţiei surprind etapele vieţii de soldat: încorporarea (texte: CCC, CCCVI, CCCIX, CCCX), stagiul militar – cătănia propriu-zisă (CCCV) şi războiul (CCCIV), precum şi statutul social aparte al cătăniei (CCCXVII, CCCV).

Pe lângă culegeri şi studii proprii, activitatea de folclorist a lui Canianu înregistrează şi o substanţială colaborare la două dintre cele mai importante colecţii de folclor românesc. Este vorba de *Materialuri folkloristice*, apărută în 1900 sub direcţia şi numele lui Grigore Tocilescu, precum şi de *Proverbele românilor*, publicată între 1895 şi 1903 de Iuliu A. Zanne. Materialele culese de Canianu şi încorporate în aceste două lucrări se adaugă activităţii folcloristului, îmbogăţindu-i inventarul de texte înregistrate. Acest set de materiale, delimitate de contextul în care au apărut iniţial şi incluse în lucrarea de faţă, ajută la conturarea cât mai exactă a contribuţiei folcloristului la culegerea şi tezaurizarea producţiilor folclorice româneşti.

Activitatea lui Canianu este remarcabilă şi în domeniul prozei populare prin publicarea în transcriere fonetică a basmului *Kipăruş Petrul Făt-Frumos* (povesti culiasî pi moldoveneşti) – publicată prima dată în 1889, în ziarul „Românul". Precizarea din paranteză indică o anumită orientare metodologică – aceeaşi ca şi în cazul culegerii din 1888, de data aceasta însă aplicată la proza populară. Canianu publică o poveste „culiasî pi moldoveneşti ", neintervenind nici în substanţa textului, nici în forma lui. Basmul (inclus în volumul pe care îl recenzăm) devine astfel un element important în demonstrarea metodei de cercetare adoptată, adăugându-se şi îmbogăţind, în acelaşi timp, corpusul de texte culese de folclorist.

https://biblioteca-digitala.ro

Un foarte important segment din activitatea de cercetător a lui Canianu îl constituie capitolul dedicat descântecelor, farmecelor şi vrăjilor, domeniu în care a debutat în 1889 cu un „descântec de desfăcut", urmat în anii 1893–1894 de studiul monografic intitulat *Din psicologia poporană. Descântece, farmece, vrăji.*

Studiul consacrat deochiului debutează cu un scurt istoric al credinţelor şi practicilor, oprindu-se atât la credinţele popoarelor din antichitate, cât şi la cele ale unor popoare din Africa şi din Orient. Îşi delimitează apoi „obiectul de studiu" pornind de la explicarea expresiei „a avea ochi răi", expresie ce conturează credinţa populară în puterea unor persoane de a „aduce rău celui la care se uită" (p. 128). Detaliază apoi explicaţia şi conturează cu exactitate domeniul precizând cine deoache şi cine se deoache, cine are ochi răi şi de ce deoache o persoană. Ajunge în acest fel la sensul termenului generic al bolii („De aici, provine şi numele de deochi, ca efect al privirii ochilor, adică boala provocată de ochi", p. 128) şi la o definiţie a deochiului („La români, credinţa e că deochiul e efectul privirii fixe şi pătrunzătoare a unui om cu ochi răi asupra cuiva. Mai întotdeauna deochiul se produce când cineva are o calitate oarecare la superlativ şi e mult admirat în faţă", p. 128). După aceste precizări preliminare urmează simptomatologia şi măsurile profilactice înregistrate în diferite regiuni ale ţării şi comparate cu practici ale altor popoare. Benghiul folosit atât în Moldova, cât şi în Muntenia (zbenghiu) se întâlneşte şi la evrei sau la populaţia din Pelopones, iar scuipatul, ca metodă preventivă, era utilizată şi de romani.

Partea a doua a acestui prim studiu monografic cuprinde tipuri de decântec cu variantele lor. Primul descântec înregistrat este cel performat de moaşă după prima scaldă a copilului. Culegătorul nu se limitează la a înregistra doar textul separat de contextul performării, ci surprinde caracterul sincretic al practicii. Componenta verbală este urmărită ca parte integrantă a unei manifestări complexe ce presupune atât gesturi şi acţiuni, cât şi un adevărat instrumentar magic. Cuvintele, gesturile şi obiectele au fiecare rolurile lor supuse însă unui unic scop – vindecarea. Componenta gestuală şi cea reprezentată de obiecte explică sau completează textul, structura poetică repetând la nivel ideatic acţiunile magice („Apoi udându-l cu limba pe frunte şi scuipând jos, zice mai departe: *«Cum îşi linge oaia mielul / Şi vaca viţelul, / Aşa spăl eu pe (numele) / De toate deochituri, / De toate mirături, / Cu limba îl spălai / Şi la pământ îl lepădai»*", p. 133).

Studiul lui Canianu înregistrează nu doar tipuri de descântece specializate pe tipuri de beneficiari (pentru copil, pentru mireasă, pentru vite), ci şi practici profilactice (legarea firului roşu, înfigerea unui cuţit sau a unor ace, alăptarea copilului de către o femeie recunoscută ca vrăjitoare etc.) oferind şi variante din diferite regiuni ale ţării.

Culegătorul clasifică în final descântecele de deochi, stabilind patru tipuri principale (a) Se sting cărbuni, b) Se descântă, c) Se pun ouă la stele, d) Se toarnă plumb ori cositor – p. 136) a căror prezentare porneşte de la descrierea generală a practicii pentru a ajunge la particularităţi regionale.

Ultima parte a acestui studiu este rezervată doar textelor unor descântece (numite „variante") „din aproape toate judeţele din ţară", Canianu indicând data, locul şi numele informatorilor, precum şi variante.

Textul numărul 39 („rugăciune de deochi" scoasă din Aghiiasmatar mic sau Scurtare de molitvelnic) semnalează interesul culegătorului pentru un tip special de descântece – descântece-rugăciuni – des utilizat în practicile tradiţionale, având de aceea o deosebită însemnătate ştiinţifică.

Cel de-al doilea studiu monografic al lui Canianu are ca obiect „Faptul". Ca şi în cazul „Deochiului" începe prin a preciza terminologia populară circumscrisă acestei practici (faptul, făcutul, datul, adusul, pusul, adăpatul ori aruncatul), explicând apoi cauzele şi simptomatologia pentru a ajunge la practica propriu-zisă („a face ceva"). Urmând logica lucrurilor, Mihail Canianu notează apoi „desfăcutul", care presupune, ca şi în cazul descântecelor de deochi, text, gesturi şi obiecte sau plante. Intervin în aceste practici şi indicaţii sau interdicţii rituale: descântătoarea nu trebuie să vorbească („În tot timpul cât de duce cineva după apă neîncepută nu trebuie să vorbească cu nimenea nici la dus, nici la întors, altfel nu e de leac", p. 168), se descântă doar în anumite zile sau în anumite

https://biblioteca-digitala.ro

momente ale zilei („Se descântă în trei zile de-a rândul şi numai marţea, joia şi sâmbăta, de la trei ori pe zi, adică în trei răstimpuri: dimineaţa, la amiază şi seara; nicidecum la lună nouă, şi la pişcatul lunei", p. 169) sau indicaţii pentru performerii nespecializaţi („Cine nu ştie a descânta poate vindeca de fapt spălând bolnavul cu apă dulce [...]", p. 169).

Canianu vorbeşte nu numai despre descântecele de desfăcut, ci şi de rugăciunile de dezlegat utilizate ca alternativă la descântecul babelor („Şi dacă trage de moarte, neputând să-şi dea sufletul, şi dacă nici leac sau descântec băbesc nu i-a putut aduce vreo îndreptare, atunci cei din Transilvania recurg la biserică, chemând preotul să-i citească rugăciunile de deochi, şi dacă nici atunci nu moare, cei din apropierea bolnavului aleargă din nou la babe", p. 172).

Unele texte din acest studiu conţin în însăşi structura lor poetică fie gesturile şi acţiunile performerului („[...] *Pe mine / M-au trimis / În calea voastră, / Răul / Să vi-l stric, / Faptul / Să-l împrăştii / Datul / Să-l împărţesc, / Pusul / Să-l amestec, / Aruncatul / Să-l suflu / Adăpatul / Să-l vărs*", text nr. 59), fie adevărate inventare de substanţe şi obiecte magice (text nr. 58), precum şi enumerări ale tipurilor cunoscute de fapt (text nr. 62, 63) – această caracteristică a textului susţinând credinţa potrivit căreia şi simpla rostire poate fi eficace.

În încheiere se poate afirma că cele două micromonografii ale lui Mihail Canianu au o valoare ştiinţifică deosebită mai ales pentru că încearcă să construiască o imagine cât mai exactă şi mai cuprinzătoare a acestui segment din folclorul românesc. *Deochiul* şi *Faptul* nu conservă numai textele, ci refac universul practicilor terapeutice populare cu toate componentele: actanţi, gesturi şi acţiuni, plante şi substanţe, timp şi spaţiu ritual, cuvintele şi momentele – foarte bine stabilite – în care textul intervine în decursul descântecului.

Nemenţionate de colecţiile ulterioare – inclusiv în corpusul lui Artur Gorovei – aceste două studii incluse în volum reprezintă atât un material important pentru conturarea activităţii culegătorului, cât şi o bază de documentare pentru cercetarea acestui segment al folclorului românesc.

Ediţia de faţă este îmbogăţită cu un aparat critic relevant. *Cuvântul înainte* semnat de Alexandru Dobre marchează însemnătatea lucrărilor lui Canianu şi punctează etapele activităţii folcloristului, raportându-le la momentele importante din istoria folcloristicii româneşti. Acestuia i se adaugă bibliografiile întocmite de M. Robea: Bibliografia folosită de M. Canianu şi Bibliografia lucrărilor lui Mihail Canianu. Tot acest aparat critic facilitează atât lectura volumului, cât şi caracterizarea întregii opere a lui Canianu.

Reunirea lucrărilor celor mai reprezentative îi conferă o altă imagine acestui specialist şi îl aşază definitiv pe locul ce i se cuvine în folcloristica românească.

Anca Stere

OFELIA VĂDUVA, **Magia darului**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, 266 p.

Prin implicarea valenţelor sale materiale şi spirituale în întreaga sferă a relaţiilor umane, cu divinitatea şi cu spiritele strămoşilor, darul are statutul de valoare culturală. Multiplele faţete, ca şi modul în care, „prin conţinutul său normativ", darul deţine un rol „important în conturarea identităţii culturale a unui grup", fac obiectul cărţii de faţă. Înţelegându-l ca act de comunicare desfăşurat într-un limbaj sincretic, dna Ofelia Văduva optează pentru o analiză interdisciplinară a problematicii darului, apelând la instrumente şi informaţii de tip etnologic, sociologic, lingvistic şi psihologic.

https://biblioteca-digitala.ro

Făcând o *Introducere în teoria darului*, dna Ofelia Văduva nu-şi dovedeşte doar aptitudinile sintetice, reuşind să extragă din bibliografia avută la dispoziţie elementele esenţiale şi reprezentative ale diverselor teorii şi orientări în modul de înţelegere a darului, ci şi spiritul critic inerent oricărei activităţi de cercetare. „În esenţă, noţiunea de dar exprimă o relaţie bilaterală între un donator şi un primitor (donatar), relaţie ce poate fi modelată în două moduri: un donator dă un dar unui donatar sau mai mulţi donatori dau mai multe daruri mai multor donatari. Aceste modele predomină în timp şi spaţiu, elementul transferat prezentându-se sub diverse forme: obiecte, cuvinte, sentimente, muncă, servicii" (p. 23). Este o încercare de definiţie care, prin generozitatea ei, nu limitează aria semantică a darului la un anumit mod de lectură, dar în acelaşi timp lipsită de ambiguitate, pentru că stabileşte nişte repere precise, comune oricărui tip de abordare. Definiţia de mai sus îi va permite autoarei să alcătuiască o „paradigmă a darului". Excursul teoretic este jalonat de „popasuri" (subcapitole) corespunzătoare unei anume probleme de care s-a lovit cercetarea darului. Nu sunt prezentate cărţi sau teorii ale diverşilor autori (în special străini, căci, trebuie spus, *Magia darului* este prima carte a cercetării etnologice româneşti care se ocupă în mod profund şi complex de problema darului), ci preocupările acestora de a lumina diversele faţete ale actului dăruirii, astfel încât, în cele din urmă, se conturează poziţia şi viziunea teoretică a autoarei înseşi. *Darul - valoare socială* porneşte de la punctul de vedere al lui Marcel Mauss, pentru care darul, „fenomen social total", este un „schimb economic între diverse grupuri, dar cu multiple conotaţii spirituale". Mauss a fost cel care a perceput practica darului ca pe un ciclu ale cărui principale faze sunt a da, a primi şi a înapoia, dintre care ultima l-a preocupat în mod deosebit şi l-a dus la ideea unei relaţii de identitate între donator şi lucrul dăruit, care păstrează în el spiritul donatorului. Pe filiera lui Mauss se înscrie şi Claude Lévi-Strauss, care a stabilit că cele trei faze ale ciclului actului dăruirii „nu sunt decât momente diferite ale aceluiaşi fenomen – schimbul" (p. 34). Ca un merit deosebit al analizelor lui Lévi-Strauss, dna Văduva consideră „deplasarea importanţei celor două componente ale existenţei sociale – realul şi imaginarul – spre cea de a treia – simbolicul" (p. 35). Constatându-i prezenţa în toate cele trei faze ale riturilor de trecere, Arnold van Gennep a înţeles *Darul* – ca *valoare rituală*. Victor Turner a plasat şi el darul în context ritual-ceremonial. Subcapitolul *Teoria darului în etnologia contemporană* surprinde mişcările de idei din jurul problematizării darului, care au generat puncte de vedere noi, uneori extreme, cum ar fi orientarea utilitaristă vs. orientarea antiutilitaristă. Între acestea se înscriu *Paradoxul darului* – „sau darul nu este gratuit (pentru că aşteaptă un contra-dar), sau darul nu există (pentru că nu este gratuit) (p. 43) –, fundătura teoretică din care Gui Nicolas, de exemplu, a încercat să iasă introducând conceptul darului ritual „ca faţetă economică a schimbului simbolic" (p. 44): *Enigma actului oblativ* canalizează discuţiile în jurul obligativităţii înapoierii darului. De data aceasta, în centrul atenţiei autoarei a stat versiunea lui M. Godelier; *Ambivalenţa relaţiilor* se referă la „dublul raport pe care darul îl creează între donator şi primitor prin simplul act al dăruirii. Este vorba de solidaritate [...] (pentru că donatorul împarte cu primitorul din bunurile sale) şi, totodată, de un raport de superioritate, pentru că primitorul, acceptând darul, se îndatorează faţă de donator şi se plasează într-o poziţie inferioară" (p. 47); *Magia darului* accentuează faţeta magică a fenomenului, luată în seamă de către teoreticieni, dar, după părerea Ofeliei Văduva, neîndeajuns speculată. Autoarea deschide posibilitatea ca, prin funcţii şi finalităţi, darul să fie înţeles drept „o tehnică magică de influenţare şi dominare a celor din jur şi chiar a divinităţii" (p. 48). Mauss vorbise despre un „spirit" al darului, dar dna Văduva duce ideea mai departe, considerând că „mult discutata problemă a contra-darului găseşte explicaţii plauzibile în câmpul semantic al magiei darului, în acţiunea energiei pe care o conţine şi o emană obiectele vehiculate în schimbul de daruri" (p. 50). Darul poate fi perceput ca agent magic şi [...] dincolo de valoarea materială, darul poate fi definit prin simbolul său, ca mod de expresie a gândirii, dorinţei sau voinţei, cu evidentă acţiune magică, în sensul dorinţelor individuale şi colective" (p. 52); în ceea ce priveşte *Rolul*

https://biblioteca-digitala.ro

femeii, este trasă concluzia că, „simbol al darului, totodată responsabilă a actelor simbolice regăsite în registrul magic al actului oblativ, femeia face parte din fațeta *magică* [s.n.] a darului" (p. 53). Subcapitolul *Sacrificiul – darul primordial* mută discuția pe planul relațiilor indivizilor sau comunităților umane cu divinitatea. *Raportul dar – sacrificiu* propune o receptare a sacrificiului din perspectiva teoriei schimbului de daruri și introduce termeni noi, precum „victima" și „ofranda". Sfera semantică a sacrificiului implică noțiuni precum: comuniune, dăruire de sine, spirit de sacrificiu, devotament, renunțare, cu distincție între sensurile religioase ale termenilor și cele profane, „metaforice, pe care le-au căpătat în timp" (p. 61). Problemele care s-au pus în cazul darului se pun și acum: raportul interes–dezinteres, altruism–egoism etc. *Fenomenului Potlatch. Reminiscențe ale mentalității de tip potlatch în actualitate*, fiind o formă particulară a schimbului de daruri, bazate pe „oferirea ostentativă de daruri bogate în cadrul unei ceremonii solemne, în scopul de a umili, a sfida și a obliga un rival [...]. Primitorul are datoria, contractată prin acceptarea darurilor, să răspundă ulterior prin daruri mai bogate, mai numeroase, să înapoieze cu dobândă ceea ce a primit" (p. 63), i s-a acordat un spațiu aparte.

Propunând o *Paradigmă a darului în cultura populară românească*, autoarea a înțeles prin dar „nu doar obiectele materiale vehiculate (alimente, obiecte textile), ci și mesele comune și acele fenomene ce se bazează, în esență, pe transmiterea benevolă a unor servicii sau bunuri spirituale (cuvinte, formule augurale, sentimente, cântece)" (p. 69). În acest capitol (III), dna Văduva a aplicat rezultatele teoretice, expuse în capitolul precedent, culturii populare românești. Dar nu s-a oprit la atâta, ci a căutat elemente prin care instituția darului, așa cum este concepută și cum funcționează în cultura populară românească, este integrabilă unei paradigme universale, ca și elemente „inedite", care o individualizează. Pornind de la acestea din urmă, a relevat noi posibile fațete ale problematicii generale a darului. Pe de altă parte, o seamă de practici și credințe ale culturii populare românești au putut fi mai bine înțelese/descifrate prin apelul la principii ale teoriei darului. Pare a fi o premisă a autoarei cărții aceea că „În cultura populară românească este evident faptul că valoarea materială a darului este umbrită de valoarea sa spirituală" (p. 69). Ca mod de abordare, sunt luate în calcul cele două ipostaze ale timpului – cotidian și de sărbătoare – care generează tipuri diferite de comportament social. Distincției i se acordă un loc aparte în economia textului, dar transpare pe tot parcursul lecturii, fără a fi însă în mod abuziv îngroșată, de vreme ce însuși gestul dăruirii modifică atmosfera cotidiană, chiar dacă nu o transformă cu totul într-una sărbătorească.

Pentru a stabili câteva funcții ale darului, Ofelia Văduva apelează la *Simbolica gestului oblativ* (p. 71), *Mana – simbol oblativ* (p. 73), la cutume (pentru că unul și același „dar" își schimbă sensul în funcție de finalitatea ritualului sau ceremonialului în care este integrat), la justificări ale actului oblativ aflate în răspunsuri ale țăranilor chestionați, care le reflectă mentalitatea, stabilind că „principala funcție a darului, mediatoare a relațiilor cu semenii sau cu forțele transcendentale (ca factor de echilibru), este completată de funcția sa socializantă (ca factor al integrării sociale)" (p. 74). Ideea indusă de afirmarea faptului că darul exprimă conștiința apartenenței la un grup este aceea a posibilității funcționării lui ca factor de coeziune a grupului. Remarcând „în cultura populară românească credințe în existența unei forțe magice concentrate în dar" (p. 78), sunt abordate, pe rând, *Magia pozitivă a darului* și *Magia negativă a darului*, iar „obiceiul înapoierii darului în întregime sau al unei părți din el, la anumite ocazii" – *Enigme ale darului tradițional* – este interpretat din perspectiva identității între donator și lucrul dăruit. O formă a „darului total" (v. Mauss) în cultura tradițională românească este ospitalitatea. Ca „dar" poate fi receptat și cuvântul – în expresii ca „a da bună ziua", „a da cuvântul de onoare" – în timp ce cuvintele de mulțumire ar fi un contra-dar (v. p. 88–90). Claca – *Darul în muncă* –, bazându-se pe principiul reciprocității, este inclusă în sistemul schimburilor de daruri caracteristice vieții

https://biblioteca-digitala.ro

tradiționale. Analiza clăcii transilvănene de seceriș din perspectiva schimbului de daruri între oameni, dar și între oameni și „forțele transcendentale", îi oferă Ofeliei Văduva o perspectivă proprie de interpretare a cinei de la sfârșitul secerișului, considerată „un contra-dar adresat de mult uitatei divinități agrare, în semn de mulțumire pentru rodnicia recoltelor și asigurarea protecției pentru viitor. Receptați conform acestei interpretări, participanții la clacă, donatori ai muncii lor, sunt doar mediatorii care primesc contra-darul alimentar, care, prin ei, poate ajunge în sfera transcendentală" (p. 94). Întrucât în cadrul sărbătorii darul își dezvăluie atribute care fac din el o valoare culturală, *Darul de sărbătoare* a reținut în mod special atenția autoarei. Funcțiile rituale ale darului, conotațiile sale simbolice, sunt urmărite în contextele prilejuite de două dintre marile momente ale existenței umane – nașterea și căsătoria – apoi în acela al „mesei de sărbătoare". Sărbătoarea oferă un cadru adecvat contactului spiritual cu divinitatea și strămoșii, prin medierea ofrandelor (alimente sau rugăciuni) cu efect „psihic liniștitor, pentru că oferă speranța unui contra-dar sub formă de ajutor, iertare, apărare din partea sfântului protector" (p. 116). Dăruirea ofrandei acoperă un spațiu semantic, care se suprapune, în mare parte, celui al sacrificiului, ceea ce face să fie căutat un *Simbolism sacrificial în obiceiurile tradiționale*, în cadrul căruia sângele, „simbol al esenței vieții" (p. 112), îndeplinește funcții speciale. (Deși interesantă, propunerea dnei Văduva de interpretare a costumului lui Moș Crăciun – a cărui culoare „trimite [...] la sânge" – din perspectiva teoriilor sacrificiale, „Moș Crăciun fiind el însuși un simbol al darului" (p. 125), credem că este inadecvată culturii populare românești, în care modelul acesta de costum este de dată relativ recentă.) Al treilea mare moment al existenței individuale, căruia îi urmează postexistența, presupune *Darul instituționalizat. Pomana*, cu două forme de manifestare: pomana cotidiană și pomana rituală, aceasta, la rândul ei, cunoscând pomana pentru vii (sau pomana din viață) și pomana pentru morți. „Perenitatea ambelor forme de manifestare, persistența în timp a respectării periodicității lor și scenariul ritual adecvat, frecvența, ca și cantitatea ofrandelor date de pomană pot fi considerate mărci culturale identitare ale poporului român" (p. 130). Sunt subliniate funcțiile sociale (prestigiu, coeziune) și psihice (efectul catarhic) al pomenii. Masa de pomană, de după înmormântare, are și înțelesul unei mese de despărțire; este adresată celui mort, deși oferită celor vii, „în schimbul plecării lui definitive" (p. 138). Are deci o funcție constrângătoare. Altă modalitate de a păstra legătura „fiilor" cu „strămoșii", dar de data aceasta nu în context ritual, este ceea ce autoarea a numit *Racordul generațiilor*. Se referă la „forme de circulație a bunurilor cu semnificații ce prelungesc simbolic, din punct de vedere temporal, existența donatorului: zestrea și moștenirea" (p. 140).

În societatea contemporană darul „continuă să exprime apartenența fiecărui individ la mediul său cultural și, totodată, atitudinea lui față de condiționările impuse de evoluția (sau involuția) culturală a satului sub influența urbană" (p. 152) (v. capitolul *Darul în contemporaneitate*).

Problema *Terminologiei darului* (cap. V) este gândită în funcție de conținutul semantic al termenilor, relevat prin definiții de dicționar, dar mai ales prin analize ale contextelor lingvistice și extralingvistice în care respectivii termeni au relevanță și care evidențiază parțialitatea sinonimiilor. Termenii sunt grupați în trei categorii: prima îi cuprinde pe cei implicați în obiceiurile de naștere și de nuntă – dar, cinste, schimburi, plocon, vadră, călțunar, ospăț, rodina, cumetrie; a doua, pe cei aferenți obiceiurilor de înmormântare – pomană, sacrificiu, jertfă, abur, comândare, praznic, sărăcustă; a treia categorie o formează termenii ce desemnează darul sub forma diverselor modelări din aluat – colac, colăcime, colăcar, moș, cap, prinos, sâmbecioară, parastas, stolnic. După cum se observă, caracterul unitar al categoriilor se datorează strict (și suficient) valențelor semantice ale termenilor.

https://biblioteca-digitala.ro

Cartea se încheie cu un *Corpus de documente*, texte folclorice extrase din publicaţii (mai ales de la sfârşitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX), culegeri de teren ale autoarei, Arhiva de Folclor a I.E.F., a căror alegere a depins de calitatea lor de a ilustra aspecte discutate ale problematicii darului.

Încheiem, recomandând *Magia darului* specialiştilor, dar şi cititorilor interesaţi pur şi simplu de una dintre cele mai importante „achiziţii" ale societăţii umane – darul. Iar traducerea cărţii, care de altfel a primit premiul Fundaţiei „Ethnos" pe anul 1997, într-o limbă de circulaţie internaţională, este un lucru pe care îl aşteptăm cu toţii.

Laura Jiga

ANTOANETA OLTEANU, **Ipostaze ale maleficului în medicina magică**, Bucureşti, Editura Paideia, Colecţia „Paideia ştiinţe", Seria „Antropologie culturală şi etnografie", 1998, 330 p.

Cartea Antoanetei Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, se doreşte a fi – după mărturisirea autoarei – „o abordare a domeniului medicinei magice, aflat la întretăierea unei vechi ştiinţe sacre cu rutina experienţei oamenilor din societăţile tradiţionale. Practici magice spectaculoase, utilizarea unor nu mai puţin spectaculoase plante sau obiecte ce ascund forţe oculte, alături de prezentarea temuţilor depozitari ai puterilor magice – iată câteva dintre elementele care, alături de analiza textelor magice, încearcă să ridice vălul ce acoperă un fenomen ce rămâne până în zilele noastre sub semnul misterului – descântatul".

Modul cum a reuşit să pătrundă în acest domeniu (o bibliografie care include nume de referinţă, însă modelată, asimilată şi interpretată potrivit unei scheme originale, cu un cuprins care atestă o încercare de abordare completă a fenomenului) fascinează lectorul, mai mult sau mai puţin avizat, chiar în timpul parcurgerii celor peste 300 de pagini.

Antoaneta Olteanu distinge în demersul său două laturi: una practică, în care intră actele magice propriu-zise, practicile magice apotropaice sau terapeutice, şi una vorbită, despre atitudinea actantului în faţa agresorului suprauman.

De la studiile lui R.H. Codrington, Bronislaw Malinowski, J.A. King, J.G. Frazer, autoarea ajunge la prezentarea teoriei lui M. Mauss şi H. Hubert, apoi la delimitarea operată de J. Maxwell, între actul religios, ca rugăciune, şi cel magic, ca expresie a unei voinţe, până la demersurile întreprinse de Émile Durkheim şi Lucien Lévy-Bruhl, care arată că graniţele dintre magie şi religie sunt, de cele mai multe ori, incerte. Pentru Roger Caillois, exponentul celeilalte lumi este sacrul, iar Mircea Eliade subliniază opoziţia dintre sacru şi profan.

Autoarea îl citează de mai multe ori pe Eliade, mai ales în capitolul *Elemente ale sacrului*. Ea porneşte de la ideea că obiectul consacrat aparţine concomitent la două realităţi: o realitate aparentă, reprezentată de imaginea obiectului în lumea profană, când el este o prezenţă comună lipsită de semnificaţii, respectiv o realitate sacră, obiectul în sine fiind o hierofanie, o apariţie a sacrului, uneori o intruziune a acestuia în lumea realului. Comportamentul magic viza obţinerea unor lucruri concrete prin „manipularea sacrului". Când vorbim despre mitologie, ne bazăm pe magie care, la rândul ei, presupune o încărcătură de forţă care poate fi surprinsă prin cercetarea gândirii de tip animist, în ultimă instanţă fiind tot o manifestare particulară a sacrului.

După enumerarea principalelor caracteristici ale stăpânitorilor de adevăr, ale iniţiaţilor, fie ele dobândite din naştere sau achiziţionate prin cunoaştere, autoarea arată o serie de tipuri de performări a practicilor magice care folosesc anumite mijloace pentru îndeplinirea unor acte magice.

https://biblioteca-digitala.ro

Teama de boală, de potențiala ei prelungire în moarte a făcut posibilă crearea unui sistem de credințe și practici magice care acționează în favoarea omului numai dacă acesta cunoaște remedii care pot să conducă la păstrarea echilibrului firesc.

Mărci sacre reprezintă atât timpul, cât și spațiul. Primele reprezentări în legătură cu supranaturalul malefic s-au făcut pornind de la încălcarea unei limite temporale, care însemna o ruptură de nivel între timpul profan și cel magico-religios, când, după credința populară, „se deschid cerurile": Anul Nou, Bobotează, Paște, Sânziene, Sf. Andrei, Crăciun. Atunci oamenii primeau darul de a înțelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaște personajele malefice.

Cum contiguitatea este principiul fundamental pe care se bazează întreaga gândire magică, este și firesc ca reprezentările celeilalte lumi s-o plaseze undeva în imediata noastră apropiere. Trecerea dintr-o lume în alta este, de fapt, o mișcare realizată în ambele sensuri: din supranatural în natural, și, respectiv, de la uman la supranatural. Elemente prin care se poate realiza accesul într-una din cele două lumi sunt: pragul, fereastra, hornul, răscrucea, urma etc. Asemenea celorlalte elemente din univers, ele sunt hierofanii ale puterii sacre, componente ale universului uman care aparțin și lumii celeilalte. Latura lor profană se constituie atât ca un obstacol în calea neaveniților, cât și ca un sprijin meritat pentru inițiați, care văd în elementele date instrumente cu ajutorul cărora își pot valoriza cunoștințele.

Antoaneta Olteanu rezervă două capitole pentru plantele și obiectele magice. Ultimul capitol al cărții se ocupă de analiza textelor magice, de fapt de structura descântecului. Pentru că avem un conflict epic și o percepție a vieții ca devenire, descântecul aparține epicului. Dar el este realizat pe baza unor mici scenete, a unor dialoguri dintre magician și forța malefică. Totodată, prin forma lor versificată și prin nota subiectivă, descântecul aparține genului liric. „Existau descântece împotriva bolilor, a dăunătorilor umani sau animali (împotriva deochiului, a insectelor, șerpilor, mușcăturilor de lup), împotriva celor care trimiteau farmece, care luau mana vitelor; existau descântece rostite în situația unor tulburări ale echilibrului natural (de ploaie, secetă etc.), deci pentru toate cazurile în care se putea interveni, în cunoștință de cauză, pentru restabilirea stării inițiale, perturbată prin intruziuni nedorite ale exponenților celeilalte lumi" (p. 308). Schema structurală a descântecului era canonizată de tradiție.

Magia populară rămâne un domeniu care așteaptă noi exploatări. Demersul tinerei autoare, profesoara Antoaneta Olteanu, nu poate trece neobservat.

Niculina Chiper

MARIA BÂTCĂ, **Dimensiunile spirituale ale Basarabiei**. Studii etnologice, București, Fundația Culturală „Libra", 1998, 196 p.

Subintitulată „Studii etnologice", cartea Mariei Bâtcă – *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*, cuprinde un ansamblu de studii etnologice de o complexitate impresionantă. Meritul prim este dat de faptul că toate aceste studii se referă la spațiul dintre Prut și Nistru, care, după cum se poate constata încă de la prima lectură, aparține, în esența și în structura sa, etniei române. Nu este cazul să fie repetat, în oricât de succint rezumat, conținutul cărții. Cu toate acestea, orice comentariu va observa seriozitatea concepției și elaborării cărții. Ca un etnolog care își respectă profesia, Maria Bâtcă începe prin a stabili, cum era și firesc, coordonatele geografice și istorice ale pământului românesc dintre Prut și Nistru, sub cunoscutul adagiu pe care nici nu-l mai formulează ca atare: „Cine nu are istorie nu va avea nici viitor". Coordonatele o dată stabilite, Maria Bâtcă pornește a reflecta societatea basarabeană în oglinda veacurilor. În acest scop este cercetată o bogată bibliografie în care lui Dimitrie Cantemir îi succed numeroși călători străini care, de obicei, înregistrează fapte de viață, chiar dacă uneori, cum e de asemenea firesc, cuprind și impresii subiective. Conținutul lor real interesează atât pe cititor, cât și pe autoarea însăși, care îi citează pentru seriozitatea însemnărilor lăsate posterității, fie pe Paul de Alep, fie

https://biblioteca-digitala.ro

pe doctorul I. H. Zucker ş.a. La acestea se adaugă apelul făcut la studiile Şcolii sociologice de la Bucureşti, condusă de Dimitrie Gusti. În oglinda veacurilor se reflectă astfel satele basarabene, cu arhitectura lor specifică, din lemn – această civilizaţie a lemnului a cuprins o arie imensă, de la ţărmurile Mediteranei şi până în Peninsula Scandinavă. Se ştie, de pildă, cât de mult este apreciată de către etnologii străini arhitectura populară românească din lemn. Se reflectă apoi vestitele cetăţi basarabene, de la străvechea Chilia, bizantină la obârşii şi devenită pe parcurs genoveză şi, în sfârşit, integrată principatului Moldovei, la cetatea Hotinului, atât de bine prezentată de polonezul Achacy Taszycki în călătoria sa spre Constantinopol, în 1640, observând cu entuziasm bogăţia de produse de pe piaţa oraşului Hotin: „peşte, pâine, mied şi bere". „Să dea Dumnezeu, îl citează Maria Bâtcă, pe solul polonez, să avem de toate tot astfel pretutindeni". La care citat s-ar cuveni să adăugăm noi, azi, meditaţia poetului: „de-aşa vremi se-nvredniciră cronicarii şi rapsozii". Oglinda retrovizoare a etnografului surprinde, bine-înţeles, oraşele, în rândul cărora se profilează, pe prim plan, Chişinăul, aşezare urbană sortită să devină capitala basarabeană, dar amintindu-şi originea după toponimia cumană („Keserna" – cimitir). Profilul şi viaţa oraşului sunt conturate de-a lungul unei impresionante perioade istorice, de la obârşii până astăzi, cu modificările permanente ale unei arhitecturi şi ale unui urbanism, supuse tuturor avatarurilor acestui colţ de ţară. Autoarea acestor studii are în vedere tot timpul conglomeratul de etnii care se formează în Basarabia de-a lungul veacurilor, românilor asociindu-li-se evrei, ruşi, ucrainieni, germani ş.a., a căror contribuţie la viaţa pământului dintre Prut şi Nistru nu alterează, ci îmbogăţeşte dimensiunile spirituale ale Basarabiei care are azi un profil şi o componenţă etnică foarte complexe. Asupra zbuciumatei istorii a acestui pământ românesc s-au aplecat numeroase condeie de poeţi, prozatori, eseişti, publicişti, critici literari, scrierile lor – de la Dimitrie Cantemir la Nicolae Iorga – întregind imaginea noastră asupra trecutului istoric şi spiritual al Basarabiei. În rândul acestora, cititorul o va include, fără îndoială, şi pe Maria Bâtcă, deoarece, dincolo de valoarea ştiinţifică a cărţii, autoarea face dovada unui frumos stil literar în care prezentarea, analizele şi sintezele ştiinţifice sunt îmbrăcate structural. De unde cititorul poate deduce faptul sau poate să rămână cu impresia că despre „dimensiunile spirituale ale Basarabiei" nu se poate scrie decât cu inspiraţia descinsă din Parnas.

Întorcându-ne la firul dezvăluirilor cărţii, vom întâlni abordarea habitatului rural basarabean, de la planul casei până la decoraţia de interior, cu covoare, scoarţe şi perne. Un capitol, sau un studiu aparte, care pare a o interesa pe autoare în mod deosebit, este portul popular femeiesc. Dincolo de tot ceea ce bibliografia de specialitate şi muzeele i-au putut oferi, Maria Bâtcă a întreprins o cuprinzătoare, spre a nu spune exhaustivă, cercetare de teren în perioada 1992–1996. Dar, la capătul lecturii, se simte că limita studiului etnologic este depăşită. Esenţializând bogăţia de date căreia i se adaugă cu succes înveşmântarea literară a expresiei, se constată că Maria Bâtcă evoluează cu îndrăzneală în spaţiul captivant al altui domeniu decât acela al ştiinţei etnologiei, în spaţiul metaforei, atât de apropiat de viziunea unor Lucian Balga sau Osvald Spengler, studiile sale etnologice despre dimensiunile spirituale ale Basarabiei afirmându-se ca o valoroasă contribuţie contemporană, poate cea mai importantă caracteristică a acestei cărţi, la o filozofie a culturii, filozofie care, pe linia unor mari şi străluciţi înaintaşi, se afirmă cu autoritate la acest sfârşit de veac şi de mileniu.

Olga Horşia

STELUŢA POPA, **Folclor muzical din Basarabia.** Cântecul propriu-zis. Repere funcţionale şi stilistice. Prefaţă de prof. univ. Emilia Comişel, Timişoara, Editura Augusta, 1999, 192 p.

În intenţia sa de investigare a tuturor ţinuturilor ce aparţin spaţiului etnic românesc, Constantin Brăiloiu dedica una dintre primele sale deplasări pe teren Basarabiei, în anul 1928, când punea şi

https://biblioteca-digitala.ro

bazele Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români. Se grăbea atunci să prezinte la Radio București („Prima culegere de cântece populare din Basarabia"), apoi în ziarul „Dimineața" (30.VIII. 1928) rezultatele cercetărilor sale. Nu întâmplător, savantul revenea în mod public la Basarabia, după câteva anchete de studiu, susținând, tot la Radio, conferința „Despre muzica românilor de peste Bug", în 1943, anul plecării sale în străinătate.

După aproape cincizeci de ani, pe fondul renașterii unor speranțe străvechi și al reluării rapide și intense a relațiilor culturale, se produc numeroase și fecunde manifestări științifice și artistice, contacte între instituții de același profil, schimburi de opinii între intelectuali și specialiști. În acest context se înscrie și documentarea de teren întreprinsă de Steluța Popa, avizată cercetătoare a Institutului de Etnografie și Folclor din București, însoțită de folcloriștii basarabeni Grigore Botezatu și Nicolae Băieșu, ca urmare a invitației primite din partea Academiei de Științe și a Institutului de Limbă și Literatură Română, secția Folclor din Chișinău. Materialul, cules în nouă sate aparținând zonei Codru, pe parcursul a trei săptămâni ale toamnei anului 1990 și prezentat la Radio România la data de 25 noiembrie a aceluiași an, sub genericul „Prima cercetare *comună* a folclorului românesc din Basarabia", s-a constituit în „*Fondul Basarabia – 1990*", ce se află în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu".

Considerăm că Steluța Popa s-a dovedit deosebit de inspirată prin această întreprindere, deoarece materialul i-a servit și pentru publicarea unei frumoase cărți de folclor (insist asupra termenului „folclor", deoarece acest nume sfânt este atribuit frecvent astăzi și unor fapte subculturale), tipărită sub îngrijirea Editurii Augusta și prefațată de eminenta discipolă a lui Constantin Brăiloiu, profesoara universitară Emilia Comișel. Cât despre însemnătatea fondului cules și a volumului apărut, reținem aprecierile Emiliei Comișel, profesoara Steluței Popa și a multor generații de la Universitatea de Muzică din București: „Fragment important al unei civilizații ancestrale, folclorul românesc din Basarabia, străbătând veacurile, a rămas tot timpul cel mai direct și mai sincer mijloc de stămpărare a suferințelor și durerilor, de solidarizare pentru același ideal, de relaxare și de exteriorizare a dorinței de viață. Consider o reușită acest volum, rod al unei munci științifice susținute" (p. 5). De altfel, așa cum se precizează în preliminarii (p. 7–8), lucrarea a fost inclusă în seria *Sinteze* a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu".

Că despre folclorul basarabean, specialiștii din România acelor aproximativ cincizeci de ani au scris mai puțin – după cum notează și autoarea – este întru totul explicabil. Nu sunt de neglijat totuși culegerile localnicilor și, mai ales, contribuțiile din ultimul timp ale muzicienilor de la Chișinău, care s-au perfecționat, uneori prin teze de doctorat, la Universitățile de muzică sau la instituțiile de profil din România. Personal, port o mare recunoștință Conservatorului din Chișinău, care, prin venerabilul și mult regretatul profesor Gleb Ceaicovschi Mereșanu, a colaborat cu Universitatea de Muzică din București, reprezentată de subsemnatul, la efectuarea unei cercetări comune pe plaiurile mirifice basarabene, în vara anului 1991. Cu atât mai mult, înțelegem și elogiem, așadar, pasiunea și eforturile demonstrate în apariția cărții de față.

Un studiu consistent (p. 9–26), însoțit de notele explicative, anticipă corpusul propriu-zis, foarte clar orânduit în cele două tipologii: literară (p. 29–92) și muzicală (p. 93–152). Trei tabele, cuprinzând sistemele sonore, ambitusul melodiilor, sinoptic și trei index-uri, unde apar titlurile cântecelor, informatorii prezenți în colecție, localitățile de unde s-a cules, la care se adaugă imaginile finale, confirmă ținuta științifică a demersului.

Cele aproape o sută de exemple abordate în volum aparțin în exclusivitate celei mai răspândite categorii – cântecul propriu-zis. Studiul introductiv oferă mai întâi explicații privind tipologia literară, întocmită în concordanță cu criteriile propuse de specialiștii în domeniu: Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea (*Tipologia folclorului*), Sabina Ispas și Doina Truță (*Index motivic și tipologic al liricii de dragoste*). Textele poetice au fost încadrate astfel: de dragoste (34), de dor (7), de jale (1), de înstrăinare (3), de armată (11), de război (9), de pahar (8), de petrecere (4), satirice (14), epico-lirice (10). Autoarea observă frecvența mare a unor motive poetice, izvorând din simboluri arhaice și cimentate în conștiința și

https://biblioteca-digitala.ro

memoria creatorilor anonimi, ca trăsătură a oralității și dovadă a respectării tradiției. S-au conservat, de asemenea, unele particularități expresive: prelungirea unor vocale pe final de rând sau strofă, repetările sau înlocuirile de cuvinte sau versuri, interjecțiile și refrenele cu caracter stabil sau improvizatoric.

Sub aspect metric, pe lângă versurile tetrapodice, acatalectice și catalectice, își face apariția tiparul tripodic, de tipul *„Mărită, Mărită / Tânără fetiță"* ca un ecou al epicului în cântecul propriu-zis contemporan. Cu aceeași pedanterie sesizează autoarea locul obișnuit al interjecțiilor melodice înainte de primul rând melodic și, mai rar, în fața celui de al doilea. Ele se execută deseori pe treapta a șaptea, mai puțin la interval de cvartă sau cvintă față de fundamentală. Construcția muzicală este vădit influențată de elementele cu caracter spontan, precum completarea și elidarea silabică, plasate cu rolul de amplificare sau concentrare a desfășurării poetico-muzicale. Efectele arhitecturale sunt mult mai substanțiale prin intercalarea refrenelor, mai ales când dimensiunea acestora este diferită comparativ cu tiparele metrice. Nu mai puțin de 48 de piese conțin refrene, mărimea acestora variind între 2 și 32 silabe; cele ce depășesc 14 silabe aparțin grupului refrenelor versificate sau compuse. Față de pseudorefren, refrenul propriu-zis are loc fix în perioada muzicală, intercalându-se în mijlocul acesteia sau alăturându-se la ultimul rând melodic propriu-zis. Clasificarea refrenelor aceluiași exemplar se poate opera și după conținutul muzical: identice, înrudite sau diferite în comparație cu celelalte rânduri melodice.

Autoarea a fost preocupată și de problema stratificării pieselor tratate din material; desprinde, astfel, două straturi: unul vechi, în care ornamentica este mai amplă, unele trepte sunt mobile, sunetele finale sunt prelungite, ritmul fiind parlando-rubato pentru 20 de exemplare și divizionar pentru alte 6 exemplare. Pentru celelalte 62 piese, consideră autoarea, este adecvat stilul modern, mai ales datorită ritmului, dar și raporturilor funcționale dintre trepte, predominând pendularea de terță mică, lărgindu-se ambitusul (ce poate depăși octava), tinzându-se către simetria frazelor.

Se constată o mare diversitate de structuri sonore, de la tetratonii până la heptacordii, ponderea ocupând-o, fără îndoială, pentatoniile anhemitonice cu sau fără pieni. Modurile nu apar în forma lor pură, ci combinate, cu sunete mai mult sau mai puțin afirmate pe parcursul discursului muzical. Inflexiunile cromatice sunt puține și se produc în special prin coborârea treptelor a cincea și a doua, ca o trăsătură caracteristică a întregii Moldove.

În mod firesc, autoarea a decupat nu atât sunetele finale ale strofelor melodice, ci, mai ales, relația sonoră concluzivă: 2–1 (71 piese), 7–1 (1 piesă), terță mare descendentă (2 piese), terță mică ascendentă (1 piesă), cvartă ascendentă (1 piesă), cvartă descendentă (1), sensibilă ascendentă (5), cadență melismatică (3), cadență frigică (5). La fel se procedează și cu incipiturile, care sunt extrase spre finalul studiului, considerându-se determinante pentru conturul muzical.

Prin analiza morfologică au rezultat 50 de tipuri melodice, clasificate după structura materialului sonor, forma arhitectonică, sistemul cadențial, configurația strofelor muzicale. Dacă avem în vedere că un asemenea valoros, divers și inedit material a fost, în mare parte, recuperat din fondul pasiv al folclorului, se cuvin cu atât mai mult evidențiate eforturile și realizările Steluței Popa. Cartea însăși ar trebui să fie un pas însemnat în unirea contribuțiilor folcloristice pentru împlinirea acelei sinteze mult dorite atât basarabene, cât și românești în general. Iar pentru ceea ce înseamnă efectele cercetării sale, rezervăm cuvântul autoarei: „Pentru noi, corpusul studiat reprezintă o arhivă de spiritualitate românească, de trăire intensă a românului, care, înfruntând vicisitudinile destinului a supraviețuit cu demnitate și verticalitate, chiar dacă a fost despărțit în timp și spațiu. Cântecul a constituit o modalitate de exprimare a ființei sale naționale, ajutându-l să-și păstreze limba, obiceiurile, tradițiile străvechi".

Gheorghe Oprea

https://biblioteca-digitala.ro

PAUL HENRI STAHL, **La Méditerranée. Propriété et structure sociale. XIX^e–XX^e siècles**, *Encyclopédie de la Méditerranée*, Les Éditions Édisud, Alif, Toubkal, 1997, 88 p.

Noul studiu al lui Paul H. Stahl, *Mediterana. Proprietate şi structură socială. Secolele al XIX-lea – al XX-lea*, a apărut sub egida *Enciclopediei Mediteranei*. Pentru cititorul român menţionăm că *Enciclopedia Mediteranei* fiinţează în trei ediţii, franceză, italiană şi arabă, constituindu-se ca o coproducţie izvorâtă dintr-un parteneriat dintre diferite edituri de pe ţărmurile Mediteranei.

Problematica generală a *Enciclopediei* este de a verifica dacă Mediterana – cu complexităţile sale, diferenţele şi tensiunile care o traversează – constituie un ansamblu susceptibil de a fi obiectul unei analize şi al unei cercetări. Organizarea actuală a cunoştinţelor va incita la a merge în sensul acestei ipoteze, deoarece puţine ştiinţe sunt astăzi aplicabile acestui domeniu, în mod direct sau indirect.

Demersul se va înscrie, pe de o parte, într-o vastă perspectivă istorică, pentru a arăta că antagonismele au generat până la urmă mai puţine răni grave decât confluenţe şi contribuţii pozitive. Pe de altă parte, deoarece nu este posibil să urmărim doar identitatea istorică, oricât de bogată şi de complexă ar fi aceasta, *Enciclopedia* abordează prezentul, pentru a lua cunoştinţă de pericolele şi de dificultăţile care par să se opună astăzi reînnoirii schimburilor dintre culturile mediteraneene. *Enciclopedia* pune deci premisele unei adevărate întreprinderi culturale, care are ambiţia de a înscrie Mediterana în centrul dezbaterii actuale, al gândirii şi al studierii perspectivelor conform aşteptărilor popoarelor mediteraneene.

În studiul consacrat problematicii enunţate mai sus, Paul H. Stahl prezintă în *Introducere* semnificaţia Mediteranei în calitate de areal cultural, precum şi premisele care au dus la această receptare. Mediterana constituie pentru geografi o vastă zonă în care condiţiile naturale creează condiţii de viaţă asemănătoare. Pentru ştiinţele sociale, Mediterana este un areal cultural, deoarece încă din antichitate contactele dintre societăţile de pe cele două ţărmuri au fost frecvente, apartenenţa ulterioară la o singură unitate politică (Imperiul Roman) sau la unităţi sociale care acopereau o bună parte a regiunii (Imperiul Bizantin, Imperiul Otoman) au făcut posibile contacte sociale şi, prin urmare, schimburi culturale.

Criteriile geografice şi criteriile sociale sunt luate adesea în consideraţie în regăsirea pe teritoriul european a unor zone care ajung regiuni culturale, datele geografice constituind adesea cadrul care favorizează o viaţă socială comună.

Acesta este şi cazul Peninsulei Balcanice, desemnată mai judicios sub numele de regiune culturală a Europei de Sud-Est. Ea a favorizat organizarea unui număr important de instituţii de cercetare care doresc să explice particularităţile limbilor locale, ale vieţii religioase, ale vieţii sociale şi aşa mai departe, în pofida faptului că populaţiile regiunii sunt extrem de variate.

La lucrările lui Ami Boué, apărute către mijlocul secolului al XIX-lea, se adaugă cele ale istoricului Nicolae Iorga, care a definit regiunea, i-a dat numele şi a studiat instituţiile într-o manieră comparată. Jovan Cvijić a prezentat la începutul acestui secol geografia umană a Peninsulei Balcanice, iar o lucrare mai recentă a lui P. H. Stahl, *Terra, societá, miti nei Balcani*, Messina, 1993, studiază din perspectivă comparată societăţile tradiţionale ale regiunii.

Cercetarea proprietăţii „mediteraneene" se realizează sub mai multe aspecte: *Proprietate şi comunitate. Proprietate şi tehnică de exploatare; Proprietatea în societăţile tribale; Proprietatea în societăţile ţărăneşti/rurale; Două excepţii notabile.*

Proprietatea, aşa cum este descrisă în paginile cărţii, nu exprimă punctul de vedere al unui jurist, nu este un studiu de drept în adevăratul sens al cuvântului, ci un studiu de antropologie juridică – nu se prezintă coduri de legi, ci societăţi diferite care au un sistem juridic sau altul, bazat îndeosebi pe cutumă.

https://biblioteca-digitala.ro

Principala proprietate, care caracterizează cea mai mare parte a populației formate din țărani, este pământul. Tehnica de exploatare influențează direct formele proprietății: fiind vorba de o agricultură itinerantă, vorbim de o proprietate itinerantă, trecătoare. Cel care exploatează o parcelă câțiva ani la rând devine proprietarul provizoriu al acesteia, până când o abandonează. Alegerea unui teren se poate face în comun, când tribul decide în ce parte a teritoriului său vor fi instalate terenurile arabile pentru anii următori. O dată cu practicile de exploatare ameliorată, stabilă, începe să se vorbească și de o consolidare a sentimentului proprietății individuale și de dezvoltare pe baze noi a spiritului comunitar (de exemplu, fixarea hotarelor proprietăților este de asemenea o întreprindere comunitară, la care ia parte întreg satul).

Concluzia cea mai surprinzătoare la care ajunge cercetătorul este că pretutindeni proprietatea are un caracter comunitar. Dacă aceasta se observă cu ușurință în ceea ce privește zonele comunale, afirmația este neașteptată în ceea ce privește terenurile arabile. Și aici proprietatea păstrează totuși un caracter comunitar, care este evident nu numai când este vorba de grupuri domestice numeroase, ci și în cazul în care aparent proprietatea este a unei persoane. Aceasta primește o proprietate pe care o transmite integral succesorilor: nici o vânzare, nici o înstrăinare nu este posibilă fără acordul grupului; proprietarul-moștenitor nu este decât un administrator.

Înscriindu-se mai degrabă în categoria etnologiei juridice, studiul lui Paul H. Stahl se încadrează foarte bine într-o prestigioasă serie de lucrări cunoscute cititorului străin, lucrări ce au ca temă spații culturale diferite: *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești* (Henry H. Stahl, București, 1958–1960), *Civilizația vechilor sate românești* (Henry H. Stahl, Paul H. Stahl, București, 1968), *Nerej: un village d'une région archaïque* (H. Stahl, București, 1939) ș.a.

Antoaneta Olteanu

SANDA GOLOPENȚIA, **Desire Machines. A Romanian Love Charms Database,** București, Editura Fundației Culturale Române, Colecția „Antropologie culturală", 1998, 308 p.

Volumul publicat de Sanda Golopenția este, din mai multe puncte de vedere, o lucrare deosebit de interesantă. În primul rând, este vorba de o actualizare bine venită a preocupărilor pentru un domeniu marginalizat, este vorba de cel al practicilor magice, din a căror mare sferă de activitate autoarea alege farmecele de dragoste, considerate mai bine închegate și mai plastice, mai expresive decât alte forme ale actului magic. Mai mult, pe lângă farmecele de dragoste deja publicate în România, baza de date alcătuită de autoare mai cuprinde zece texte inedite (28, 29, 30, 34, 35, 36, 41, 55, 109 – colecția Ștefania Cristescu; 111 – colecția Sanda Golopenția).

În al doilea rând, este vorba de un volum în limba engleză (mai bine spus, bilingv, în ceea ce privește textele incluse), fapt ce extinde cercul cititorilor, specialiști sau nu, care se pot bucura de o selecție reprezentativă a principalelor forme de farmece care orbitează în jurul sferei dragostei (de aflare a ursitului, de atragere, de captare a atenției celor din jur, de propițiere, precum și de întoarcere a vrăjilor etc.).

În sfârșit, dincolo de meritele menționate anterior, rolul prezentei lucrări este, poate, mult mai important. Cartea Sandei Golopenția este o prețioasă bancă de date *in nuce*, prin intermediul căreia autoarea încearcă să pună ordine în amalgamul de texte magice specializate de cele mai diferite dimensiuni și structuri, care sunt cunoscute sub același nume – *farmece de dragoste*. Într-adevăr, prin evidențierea și însumarea principalelor elemente care constituie sistemul practicilor magice

https://biblioteca-digitala.ro

circumscrise farmecelor de dragoste (text ritual, gesturi, plante şi obiecte magice etc.) ne aflăm în interiorul unei maşinării cu un mecanism aparent simplu, dar de o putere deosebită, care manipulează, spre minus sau spre plus, în concordanţă cu legităţile mitice (ursitoare, Cartea vieţii etc.) destinele oamenilor, în funcţie de dorinţa unora sau a altora: aducere grăbită a ursitului sau „legarea" acestuia, ruperea vrăjilor nefaste sau pur şi simplu cochetare cu puterile (supra)naturale – în cazul practicilor premaritale de „ghicire" a viitorului soţ.

Într-o privire generală asupra ansamblului lucrării, în introducere (I. *Introducere. Baza de date a farmecelor de dragoste româneşti*, p. 9–38) este caracterizată sumar baza de date elaborată, care constituie, într-o fază incipientă (lipsind o serie de componente semnificative din dosarul farmecelor analizate), nucleul volumului de faţă. Baza de date a farmecelor de dragoste româneşti este de mică întindere, limitându-se strict la domeniul folclorului magic, fiind constituită iniţial ca un instrument de lucru ştiinţific. Realizată de prof. Sanda Golopenţia (de la Brown University), lucrarea s-a bucurat, pe lângă aportul colectivului de traducători, de sprijinul dr. Allen Reaner (director al Scholarly Technology Group de la Brown University), care a fost coordonatorul proiectului.

Răspunzând la întrebarea *Ce sunt farmecele de dragoste?*, autoarea pune accent pe esenţa psihologică a fenomenului abordat – farmecele de dragoste şi practicile magice care le însoţesc, fiind explicate, în primul rând pentru cititorul occidental, ca un fel de tratament psihanalitic complex. Astfel, „farmecele de dragoste sunt forme marginalizate de energie psihologică şi de terapie, ce mai pot fi încă întâlnite local în Europa rurală. Pentru lumea intelectuală occidentală, ele pot apărea ca o alternativă recesivă a practicilor psihoterapeutice dominante". În calitate de psihoterapie, farmecele de dragoste sunt performate în cadrul unor şedinţe private, de către un specialist recunoscut (sau, în cazurile mai simple, chiar de „victimă") în interesul clientului victimizat (din punct de vedere psihologic), prin intermediul unei ficţiuni terapeutice generale (oferite ca răspuns pentru plângeri specifice şi cu scopul de a spori capacitatea clientului de autoînţelegere, de autoconsideraţie şi de putere) şi al unor scenarii gestuale caracteristice, în concordanţă cu un dogmatism specific (sau teorie).

În continuare este enunţată pe larg această dogmă imuabilă în jurul căreia gravitează farmecele de dragoste. Astfel, în straturile arhaice ale „teoriei dragostei", care stă la baza farmecelor de dragoste româneşti, se spune:

1. pentru fiecare fiinţă umană sunt daţi trei parteneri de căsătorie, sortiţi în marea ordine a lucrurilor (ursiţi de Ursitoare; înscrişi în Cartea vieţii; meniţi de Dumnezeu etc.);

2. este responsabilitatea fiecăruia de a se asigura că se va căsători cu soţul adevărat, cu ursitul (prin intermediul practicilor rituale premaritale din timpul anului – la Crăciun, Sf. Vasile, Paşte, Sf. Ion, în zilele de duminică etc.);

3. dacă, din cauză că respectivul s-a grăbit sau din cauza unei „orbiri" existenţiale, toţi partenerii maritali au fost atraşi către alţi „soţi", doritorul îl poate „extrage" pe unul dintre ei din mariajul lui sau al ei, considerat a fi un mariaj „nepotrivit". Prin urmare, cineva poate performa farmece, în interesul propriu sau în interesul altei persoane, pentru *a cunoaşte* ursita (pentru a o „vedea", a o visa); farmece pentru *dezlegarea* sau *întoarcerea* ursitului care s-a combinat nepotrivit cu un soţ „greşit" şi, în sfârşit, farmece pentru *căsătoria* cuiva cu ursitul.

Cercetarea Sandei Golopenţia îşi propune să evidenţieze principalele tipuri de scenarii ale farmecelor, variante de realizare a teoriei sus-numite. În accepţiunea autoarei, „în mod ideal, un scenariu de farmec combină menţiunea formulelor cu descrierile, comentariile sau sfaturile referitoare la acţiunile psihice şi la regulile care guvernează mixtura eficientă a cuvintelor magice cu gesturile magice" (p. 12).

Motivându-şi alegerea studiului farmecelor de dragoste, autoarea consideră că scenariile de dragoste pot fi privite ca nişte modalităţi de acţiune-proliferare, asemănătoare cu legile şi legităţile care funcţionează în cultura modernă, reprezentând prototipul pentru orice vindecare simbolică (p. 14). Prin însăşi structura sa, un scenariu al unui farmec de dragoste poate fi privit ca o elementară

https://biblioteca-digitala.ro

maşinărie a dorinţei, în care echipamentul de bază (*hardware*, împrumutând limbajul computerelor) – obiecte magice, substanţe magice, plante magice etc. – este combinat cu un program specific (*software*), reprezentând formule magice, acţiuni magice psihice, pentru a servi unui scop bine definit. „Comparaţia acestora cu programele de computer poate fi revelatoare, pentru că va pune în lumină gradul de formalism şi de abstractizare cuprinse în ceea ce astăzi pentru mulţi rămâne eminamente o superstiţie izolată, exotică şi naivă".

Pe lângă deschiderea către o largă cercetare semiotică a domeniului magiei, în special cel al farmecelor de dragoste, autoarea evidenţiază, de asemenea, interesul pe care analiza farmecelor de dragoste îl poate prezenta pentru studiile feministe. „Create de femei, farmecele de dragoste româneşti reflectă un univers semantic feminin centrat în jurul identităţii, ocupaţiilor, valorilor şi acţiunilor feminine" (p. 16).

Vorbind despre structura bazei de date, cercetătoarea constată că, în starea actuală, baza de date a farmecelor de dragoste româneşti conţine peste 800 de fişe, care pot fi cuprinse în următoarele patru mari categorii, definitorii pentru ceea ce înseamnă această *bază de date a farmecelor de dragoste:*

1. formule ale farmecelor – adaptare la faţa locului a formulei-tip la sexul, nevoile şi viaţa clientului;

2. tehnici ale farmecelor – îndrumări în proză date de informator sau comentarii ale culegătorului referitoare la componenta nonverbală a farmecului;

3. scenarii ale farmecelor – liste ordonate ale numelor celor ale căror documente cuprind formule sau tehnici, al căror conţinut a fost prezentat de informator ca fiind caracteristic pentru acelaşi tip de performare a farmecului;

4. dosare ale scenariilor farmecelor – liste ordonate de informaţie factuală (obţinută în timpul interviului), bibliografică (agenţi individuali şi colectivi, autori, alţii decât cel care ia interviul, care au publicat sau republicat acelaşi scenariu; reviste care au fost implicate în circulaţia extra- sau postfolclorică a respectivului scenariu de farmece şi, atunci când este posibil, măcar o parte a variantelor din aceeaşi regiune sau din alte provincii ale României, publicate în secolele al XIX-lea şi al XX-lea) şi structurală, considerată utilă pentru un cititor din afară sau pentru un viitor cercetător. O parte a informaţiei este imputabilă atât informatorului, cât şi culegătorului iniţial. Informaţia structurală a fost extrasă din întrebările referitoare la scenariul farmecului. Spre deosebire de ordinea naturală caracteristică a listelor cu componenţa scenariilor, ordonarea listelor dosarului este strict convenţională.

Informaţia ştiinţifică este codificată în baza de date prin intermediul aşa-numitelor *mărci distinctive*. Mărcile (menţiunile) utilizate pentru delimitarea tipurilor variate de informaţie şi ordinea în care acestea pot să apară în dosarul scenariului sunt următoarele:

1. menţiunea *carte:* înainte de referinţele bibliografice; de obicei se reduce la numele autorului, anul publicării şi pagina ce conţine informaţia necesară;

2. *informator:* urmat de indicarea numelui, vârstei, a ştiinţei de carte, a studiilor şi, uneori, a naţionalităţii informatorului;

3. *culegător:* urmat de numele culegătorului, atunci când acesta nu este şi cel care publică scenariul farmecului;

4. *locul:* înaintea numelui localităţii în care a fost luat interviul (poate coincide cu localitatea în care trăieşte informatorul);

5. *data:* înaintea indicării anului sau, când este posibil, a lunii şi zilei în care a fost luat interviul;

6. *variante:* înaintea enumerării, pentru fiecare provincie istorică, a localităţii sau regiunii în care variantele cu acelaşi scenariu au fost culese şi a referinţelor bibliografice relevante;

7. *funcţie:* înaintea numelui românesc dat scenariului de farmec de către informator sau de către cercetător (*de dragoste, de urât* etc.);

https://biblioteca-digitala.ro

8. *tradus:* înaintea numelor membrilor colectivului de traducători;

9. *timp:* înaintea enumerării tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la momente, intervale de timp, număr de repetiţii specifice acţiunilor magice etc. (*înainte de răsărit, după joc, trei zile la rând, de trei ori pe zi* etc.);

10. *localizare:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale care precizează locul desfăşurării magice (*cer, vârful muntelui* etc.);

11. *plante:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor care se referă la plantele magice (*busuioc, urzică, mătrăgună* etc.);

12. *substanţe:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale referitoare la o substanţă care este necesară fiecărei acţiuni magice narate de formule sau fiecărei acţiuni reale a cărei performare ideală este definită prin intermediul tehnicilor (*aghiazmă, apă ne-ncepută, argint, păr de ţap, de lup* etc.);

13. *obiecte:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce precizează utilizarea obiectelor magice în cadrul scenariului (*pană de cocoş, brâu, ac* etc.);

14. *magic:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce precizează un act magic (*a lua o gură de apă de la fântână şi a o aduce acasă, măcinare în sens invers* etc.);

15. *auxiliar:* înainte de enumerarea tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la fiinţe/ajutoare, mitice sau biblice: *Maica Domnului, Sfântul Soare, Sfântul Ion*;

16. *adversari:* înainte de lista tuturor ocurenţelor textuale ce se referă la fiinţe malefice: *trei fermecătoare, nouăzeci şi nouă de vrăjitori.*

Informaţiile referitoare la mărcile distinctive 9–16 nu sunt incluse în volumul de faţă.

Avantajele unei astfel de baze de date sunt prezentate pe larg de autoare: „Farmecele pot fi comunicate cititorilor, spre tipărire, în formatul preferat (dintr-o listă de formate propusă de editor): cu super-scenarii ale farmecelor, scenarii ale farmecelor, formule de farmece sau tehnici de farmece, ca unităţi de bază ale prezentării; în ediţii bilingve sau monolingve; cu un dosar limitat la informaţie factuală sau bibliografică sau extins, pentru a include şi analiza structurală: alese după informatori, culegători, locul unde au fost culese, data când au fost culese, timpul sau localizarea specifică fiecărei performări, plante, substanţe sau obiecte folosite, acţiuni fizice etc. Toate acestea sunt deosebit de utile nu numai pentru a răspunde mai exact nevoilor specifice ale utilizatorului, ci şi pentru a oferi o perspectivă mai largă asupra subiectului" (p. 31).

Dar, ca să răspundă într-adevăr nevoilor de sistematizare pe care le impune acest domeniu abordat parţial de autoare, în vederea unei potenţări a calităţilor evidente pe care le posedă sistemul de ordonare propus de Sanda Golopenţia în volumul de faţă, se impune dezvoltarea viitoare a bazei de date a farmecelor de dragoste româneşti. Astfel, aflăm că suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste deja a început: 20 de farmece franceze sunt deja pregătite pentru a fi introduse în baza de date (care va deveni astfel baza de date generală a farmecelor de dragoste). Etapele următoare de evoluţie ar fi:

1. introducerea sistematică în baza de date a farmecelor de dragoste romanice (franceze, italiene, spaniole, portugheze), urmate de scenarii ale farmecelor de dragoste latine, greceşti, germanice şi slave;

2. introducerea în baza de date a farmecelor de dragoste performate de regulă de bărbaţi (spre deosebire de farmecele europene, care sunt de regulă create şi performate de femei), cum sunt, de exemplu, cele din insulele Trobriand (culese de Bronislaw Malinowski) şi ale indienilor americani;

3. adăugarea la materialul farmecelor de dragoste a legendelor, basmelor şi memoratelor legate de farmece şi performarea lor;

4. suplimentarea bazei de date a farmecelor de dragoste româneşti cu hărţi, ilustraţii ale plantelor, ilustraţii ale obiectelor magice, fotografii ale informatorilor, ilustrări gestuale (atunci când este posibil) şi alte materiale vizuale, deosebit de necesare.

Deosebit de incitantă, cercetarea Sandei Golopenţia se dovedeşte a fi într-adevăr un instrument deosebit de util pentru cercetarea sistematică şi sistemică a gândirii populare, a domeniului foarte larg

https://biblioteca-digitala.ro

al spiritualității populare, a cărui parte integrantă o constituie și *farmecele*. Completată cu materiale din alte arii culturale, înrudite sau nu, baza de date a farmecelor de dragoste poate servi drept model perfectibil, în funcție de particularități, și pentru alte specii ale spiritualității populare, cu precădere atunci când este supusă unui proces susținut de formalizare (*basme, cântece istorice, balade, cântecul liric, snoave, ghicitori* etc.)

Antoaneta Olteanu

CĂRȚI ȘI PUBLICAȚII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACȚIE

1. *Acta Museorum Italicorum Agriculturae*, nr. 16 (1996–1997), Milano, 1998, 118 p.
2. *Annals of the Naprstek Museum Praha*, vol. 19, Praha, 1998, 115 p.
3. *Bayerische Blatter für Volkskunde*, vol. 25, nr. 3, Würzburg, 1998, 129–208 p.
4. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia"*, nr. 33–34, fascicoli I–II, Torino, 1996, 340 p.
5. *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, vol. XLII, Tartu, 1998, 257 p.
6. *Etnografia Polska*, vol. XLII, nr. 1–2, Warszawa, 1998, 228 p.
7. *Folia Ethnographica*. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, vol. 32, Brno, 1998, 197 p.
8. *Glasnik Etnografskog Muzeja*, vol 60, Beograd, 1996, 262 p.
9. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes*, vol. 47, Wien, 1998, 279 p.
10. *Jahrbuch für Volksliedforschung*, vol. 43, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1998, 271 p.
11. *A Janus Pannonius Muzeum Evkonyve*, nr. 41–42 (1996–1997), Pecs, 1998, 115–157 p.
12. *Lares*. Rivista trimestriale di studi demoetnoantropologici, vol. LXIV, nr. 1, Firenze: Leo S. Olschki, 1998, 149 p.
13. *Literatura Ludowa*, vol. L, nr. 1, 2, 3, 4/5, 6, Wroclaw, 1997, 64 p.+73 p.+79 p. +119 p.+63 p.
14. *Lud*. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych, vol. LXXXI, Poznan/Warszawa/Wroclaw, 1997, 336 p.
15. *Lunda Linjer*, nr. 16, Lund, 1996, 46 p.
16. *Mathesis*, vol. 7, Viseu: Universidade Catolica Portuguesa, 1998, 390 p.
17. *Mousaion*, vol XVI, nr. 2, Pretoria: University of South Africa, 1998, 116 p.
18. *Musikforum*, vol 34, nr. 89, Mainz: Schott Musik International, 1998, 131 p.
19. *New Sound*. International Magazine for Music, nr. 11, 12, Belgrade, 1998, 159 p.+173 p.
20. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, vol. 101, nr. 4, Wien, 1998, 391–558 p.
21. *Population and Development Review*, vol. 24, nr. 2, 3, New York, 1998, 203–428 p.+429–673 p.
22. *Pro Ethnologia*. Publications of Estonian National Museum, vol. 5, Tartu, 1997, 80 p.
23. *Rheinisch-westfalische Zeitschraft für Volkskunde*, vol. 43, Bonn und Munster, 1998, 270 p.
24. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol 94, nr. 2, Basel, 1998, 137–262 p.
25. *Totem*. Journal du Musée d'Ethnographie de Genève, nr. 23, Genève, 1998, 8 p.
26. *Zeitschrift für Kultur Anstausch*, vol. 48, nr. 3, 4, Stuttgart, 1998, 114 p.+146 p.

NOTĂ: Cărțile și publicațiile periodice străine primite la redacția noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Au apărut:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- ELENA SECOŞAN şi MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini şi evoluţie*
- ILIE MOISE, *Sibiul – centru cultural-ştiinţific racordat la cercetarea academică românească*
- CONSTANTIN COSTEA, *Repere istorice în evoluţia jocurilor fecioreşti*
- TITUS MOISESCU, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- PETRE FLOREA, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti*
- ALEXANDRU DOBRE, *Consideraţii etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric*: **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia** – *1 noiembrie 1599*
- ALEXANDRU DOBRE, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice*: **V.A. Urechia, Inscripţiuni după manuscrise.** *Comunicări şi note*

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VIII (1994–1996)

În sumar:

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradiţională între „canonic" şi „apocrif"*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BÂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradiţional din Transilvania: cămaşa cu „ciupag" şi zadia cu „trupul vânăt"*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meşteşuguri ţărăneşti.* Prelucrarea fibrelor vegetale şi animale în mediul rural românesc
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice româneşti.* Mărturia cu sufletul, jurământul pe *Tetraevanghel*, cartea de blestem

https://biblioteca-digitala.ro

Tipografia Stelian:
Tel: 25022.81

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR, tomul VIII/1994–1996, 1997, 232 p.

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU", serie nouă, tomul 8/1997, 1998, 230 p.

CONSTANŢA CRISTESCU, *Chemări de toacă*, Bucureşti, 1999, 400 p.

În Bucureşti, cărţile şi revistele publicate la Editura Academiei Române pot fi procurate din următoarele librării:

Librăria ACADEMIEI, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 313.85.88;

Librăria LUCEAFĂRUL, B-dul Unirii nr. 10, bl. 7B, tel. 315.56.74;

Librăria MINERVA, Calea Victoriei nr. 126, tel. 650.39.43;

Librăria EMINESCU, B-dul Regina Elisabeta nr. 5, tel. 315.87.61;

Librăria SADOVEANU, B-dul Magheru nr. 68, tel. 211.29.65;

Librăria UNIVERSUL, Calea Moşilor nr. 62–68, tel. 315.70.70, int. 119;

Centrul de Carte al EDITURII ACADEMIEI ROMÂNE, Calea Victoriei nr. 178.

ISSN: 1220 – 5370

REF, tom. 44, nr. 2–3, p. 135–272, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

30,000 lei